حركة التصوف الإسلامي

محمد ياسر شرف

حركة التصوف الإسلامى

د. محمد ياسر شرف

الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٨٦

مقدمة

كثيراً مايتبادر إلى الذهن أن يتساءل الإنسان عن جدوى وجوده وغايته، وأن يخضع الحياة بأنشطتها الاجتماعية والعملية والفكرية والجمالية لنوع خفيف أو ساذج من النقد، قد يصل به الحد إلى حركة ساخطة تصدر حكمها بعدم الجدوى من الاستمرار، ويغدو الحل الأكثر ترجيحاً هو الانتقال من حالة الفعل إلى عدمه : من الإيجابى إلى السلبى، من الحياة الزاخرة إلى شكل من أشكال الموت .

وتبدى لنا الموروثات الثقافية فى الحضارات المختلفة أن الإنسان قد وجه اهتماماً بالغاً إلى القضية الإشكالية « كيف يجب أن نحيا ؟ » خلال فترة تاريخية مستمرة من حركة التكوين الاجتماعى، على اختلاف المعطيات والظروف . وقد وجدت منذ سالف العصور محاولات جادة لصياغة مايمكن تسميته بالإجابة المثلى، أو إعادة تشكيل جملة السائد من الاعراف والمعتقدات والمعلومات — على ضآلتها — بغرض الوصول بالنفس الإنسانية إلى شاطئ السلامة والاطمئنان إلى الحاضر والمستقبل .

لكن الصيرورة البشرية الدائبة أبت أن تركن إلى الثابت بعد الحركة وامتنعت على التأنيس والتدجين والتأليف ، وأظهرت نفرات واثبة من البحث ، فى كل محاولة عمدت إلى تكليسها أوتفحيمها أوتحنيطها ، وفرضت استخدام فاعليات عديدة ، أدبية وفلسفية وعلمية ومنطقية واجتماعية وفنية ، تفاوتت حظوظها من الطرافة والنجاح ، بتغاير ظروف المكان والزمان ، وأنتجت حصيلة ضافية من الذخر الإنسانى ، أسهمت فى التطور والتقدم ، مثلما ساعدت فى إثارة المشكلات ورفض التكوينات.

وإذا كان البحث الفلسفى قد اتخذ لنفسه شأواً لا يكتفى بتسطيح الموضوعات المدروسة ، فإن أهم الحوافز إلى ذلك ماتعرضه الآثار التى وصلتنا من أهداف مشتركة : تقابلها رغبات وآمال فردية وجماعية ظاهرة وكامنة فى إثبات وجه من وجوه الواقع ، باعتباره يمثل خلاصة الحقيقة : أوخلاصة التجربة المعرفية . وقد اقترن ذلك بمحاولات صادقة لاستخراج الصواب من الموروث ، فى وقت كثرت فيه الجهود لإصفاء القيم وحشرها فى قوالب الماضى ، بوساطة نوع من التفسير والإلصاق خاصين ، ولخدمة أغراض لم تعد خافية على متتبعى حركة الأفكار ، أو المعنيين بتواريخ الثقافات الإنسانية .

وإذا كنت قد عرضت فى كتاب سابق لما يمكن تسميته « التصوف العربى » قبل الإسلام ، لكشف ذلك الحبل السرى بين ماضى هذا النوع من أساليب البحث عن المعرفة ، عبر مراحل هامة من حركة الثقافة العربية ، فإننى أتابع هذه المسيرة فى التصوف الإسلامى ، الذى لايمكن — بأى حال من الأحوال — أن يفصل عن التصوف قبل الإسلام ، بسبب البنى المتكاملة التى ورثها اللاحق عن السابق ، وبسبب البيئة الاجتماعية التى كانت المهد الذى ترعرعا فيه . وبسبب اللغة التى كانت وسيلة التعبير الواحدة المتاحة فى كليهما . وهذا لايتعارض مع تقدير الباحثين فى وقوع

التصوف الإسلامي تحت تأثير جملة من المصادر والروافد غير العربية ، إذ أن هذه الظاهرة ملحوظة من تاريخ الثقافات دون استثناء ، وليست مقصورة على هذا المجال دون سواه .

وقد كان ذلك السبب الرئيسي في قسمة البحث إلى زمر فكرية ، لا تتخذ من الترتيب الزمني أساسا لدراستها، إلا في نطاق بيان تطور الفكرة الواحدة ، عبر مراحل متعددة من مسيرتها في مؤلفات المتصوفين وبحوث السالكين . وجهدت لانتزاع الشواهد الحية من المصادر مباشرة ، لحمل خطر التأويل والتفسير في أدنى حد ممكن ، تبعاً لمنظومة من الأسس والمعطيات تطالعنا بها الموضوعات والآراء .

دمشق — أيلول ١٩٧٩ م د . محمد ياسر شرف

مدخل

يعد الفكر التأملى عند صوفية الإسلام أحد النماذج الضافية العديدة لما يرافق الفاعليات العقلية لدى المفكرين من شعور بخطر موضوع البحث الذى يرتادونه ويكتبون فيه . إذ أن ذلك يرتبط بجملة النتائج التى يصل إليها « المبدع ـــ الصوفى » السالك فى هذا السبيل الإجرائى ، والتى ترمى أصلا ـــ إلى تذوق حلاوة معرفة الحقيقة وفهم دقائق الوجود ومتعلقاته وأحواله ؛ كما يرتبط بذلك ما يمكن اعتباره سمة مميزة لهذا النوع من صنوف البحث عن تفسير للواقع الذى يحياه الإنسان ، وهو طرف مؤثر فى العلاقة القائمة بين الخالق ، من حيث هو قوة مبدعة قادرة فاعلة ، والوجود الذى يعد نتاجاً إبداعياً قابلا للتأمل والتفسير .

وهذا جانب مما يجعل قبول التجربة الصوفية ـــ فى تشييد صرح المعرفة ـــ نوعاً من قبول المسلمات أو التصديق والإيمان بقضايا غير قابلة للتحقيق ، نظراً لعدم إمكانية تكرار الإحساس أو الإدراك هو هو ، وعدم إمكانية حفظهما . وقد اتخذت العواطف والأهواء والرغبات ،

التي تحقق شعور السعادة أو الرضى لوناً خاصاً ، حينما تصورها الصوفيون ثابتة ، لاتتغير ولا يطرأ عليها نقص ، فغدت معرفة الحقيقة الإلهية متعة تتحقق برواية الحبيب — المفارق — اللاواقعى — الجميل بالذات ، أو إقامة علاقة ثنائية معه .

وقد فتح هذا الاتجاه فى ممارسة التجربة الدينية ، الآفاق أمام عقليات كثيرة استطاعت أن تدفع شأو التعامل مع النص الدينى ، بكيفيات متعددة ومتفاوتة ، تستند إلى الصياغة غير المحددة ، وما فيها من عموميات ذات أطر واسعة ، فى مخاطباتها المؤمنين والعباد الأتقياء السالكين فى درب العمل للفوز بالحياة الآخرة ، عبر حدود التوجيه العام والسرد القصصى لأحداث تاريخية متباينة ، يجمع بينها مقتضى الاستشهاد بمغزى الوقائع ، أكثر من تفصيلاتها الدقيقة .

على هذا النحو أدت جهود المعرفة الصوفية إلى متع خيالية ، ارتبطت بها سلوكيات عملية معينة ، أبرز ماتسمت به : تحصيل مشاعر اللذة التخيلية من أوضاع الألم الجسدى ، والسمو بالقيم إلى مستوى نفسى ، أظهر أهدافه : الانفلات من حبائل الواقع . وأفضى ذلك إلى رد القيم جميعاً إلى التذوق المباشر ، أو إلى نشاط حيوى حسى ، يفضى إلى إنكار وجود غير خالص تماماً ، فجنح مفكرو الصوفية إلى عد « القيم » تتحلى بـ « قيمة ذاتية » لاتتضح إلا بمقابلتها مع أضدادها ، فلايظهر الخير إلا بالشر ، ولاالجميل إلا بالقبيح ، ولاالوجود إلا بالعدم ، وغير ذلك من حلقات السلسلة .

ويفيد البحث فى السلم « القيمى » لدى الصوفيين أن : جملة القضايا التى وقفوا جهودهم عليها ، لاتتعدى زمرة من التعريفات اللغوية — التى أدخلت بالتواتر مجال الاصطلاح — جرى اعتبارها « كافية للإشارة » إلى نوع من الموضوعات المعرفية الخاصة ، تفتقر اللغة المتوافرة لـدى المعنيين بها إلى القدرة على إيضاح مضامينها الحقيقية .

وتبعاً لذلك ظهر نوع من التناقض الضمني ــ منذ وقت مبكر ــ بين هدف الصوفي الذى يرمى لتحقيق معرفة كاملة بالوجود، وأداة وصفه للموجودات وإدراكه العالم ومحتوياته التى يفترض ــ بالتعريف أنها غير قمينة بهذه المهمة ، التى « ليست من جنس مايكتسب » على حد « ابن سبعين » . واتسعت هذه الشقة فى جميع التجارب الأصيلة ــ دون استثناء ــ وغدا تكريس الأخذ بها وتوكيدها واحداً من أهم النقــاط المشتركة بين الصوفيين .

وقد تطلب ذلك نوعاً من استخدام الرمز أحياناً ، أو اللجوء إلى الإبهام فى وصف تجربة المتصوف وأحواله ومقاماته العديدة ، إضافة إلى الإحجام عن استخدام اللغة ، بحجة اجتناب « تشويه » الحقائق التى يكتشفها الصوفى خلال رحلته ومعاناته . وكان ذلك دافعاً للاستعانة بالأصول الفلسفية فى التصوف ، ولاسيما فى المراحل المتأخرة نسبياً من تطوره ، بعد اكتشاف القصور الذى انطوت عليه المجادلات الكلامية : كما نشطت الدعوة إلى « التصرف بالطبيعة » تعويضاً عن قصور الإمكانات اللفظية المتوافرة ، لتغيير العالم الخارجى الذى يحيط بالصوفى ،ويعتبر كل مافيه من مجهولات سبباً فى شكوكه وخوفه وابتعاده عن مباشرة الحياة اليومية ، ومما يعود على هؤلاء الزمرة من المفكرين بتوكيد ثقة « الشخص » بامتلاك فعل التأثير فى « الآخر ــ الأشياء » .

فشاع بسبب هذا وغيره . « أن المجاهدة والخلوة والذكر ، يتبعها غالباً كشف حجاب الحس ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ، ليس لصاحب الحس إدراك شئ منها ، والروح من تلك العوالم . وإن هذا الكشف كثيراً مايعرض لأهل المشاهدة فيدركون من حقائق الوجود مالايدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ،

وتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم فى الموجودات السفلية تصير طوع إرادتهم » (١)

وقد أكدت هذه الجهود أن التصوف نوع من الفاعلية الانسانية المشتركة العامة (٢) ، حاول بها الصوفى سبر غور الوجود كله ، ووجوده الخاص بالدرجة الأولى . وإن هذه الفاعلية ليست تفكيراً محايداً يدرس موضوعاً معيناً دون احتفال بنوعية النتائج ، التى يتوصل إليها أثناء البحث وقد أدى هذا الموقف — الذى لم يجد أكثر من اللغة المتداولة أداة للتعبير إلى تكريس فشل الدعوة لجعل اللغة « الا نفعالية » الموجهة لأغراض معينة تعبيراً ذا « شمولية » إذ لم يجد فى أصل الواقع العلمى مايؤيده . وبذا لم يصل الصوفيون إلى « وضع » لغة خاصة بهم ، على نحو مافعل الرياضيون بعد اكتشافهم إمكانات جديدة عديدة لصياغة الواقع ، تاركين « الأقليدية » والفيثاغورية » وما قصر عن تلبية مطامع الفكر الرياضى . لكن الذى حصل بالنسبة للتصوف يكاد أن يكون عكس ذلك : فقد كرس الصوفيون استخدام اللغة القاموسية المتداولة ، مع قليل أو كثير من العناية الفنية ، وأعلنوا — فى الوقت نفسه — أنها قاصرة وكان هذا سبباً فى اختلافات اعتقادية ومذهبية وفقهية وسلوكية ، لم تقف عند حد « حرية الفهم » بل جاوزت إلى « التفسير » « والتطوير » بالاجتهاد فى اتجاه دون آخر فى كل حالة حالة .

وأرى أنه يمكن زيادة معرفتنا لجوانب متعددة فى تجربة التصوف ، ظلت غامضة فى الماضى مدة طويلة ، بسبب غياب المعلومات النفسية والعلمية الحديثة . وذلك عن طريق تقويم الآثار التأليفية الصوفية ، بحيث نتجنب المشكلات التى جرها منهج البحث القديم ، إذ اقتصر على أدوات

(١) ابن خلدون : المقدمة · ص ٤٦٩ ·

(٢) أنظر : التصوف ظاهرة انسانية ، فى كتابى « التصوف العربى »

« أرسطو » و« الجرجانى » ، واعتمد أصولا جمالية وأخلاقية هى محل جدال غير قليل .

فغالبية النتاج الصوفى مطبوعة بآثار خاصة ، تجاه طريقة لتناول الواقع المؤلم الممض الذى نعانى منه فى حياتنا اليومية ، بحكم العلاقات الاجتماعية السائدة . وهذا النشاط التأليفى — كما النشاط الابداعى بجميع أنواعه — لايتوافر لدى الإنسان ، و لا يتصرف ، دون ضوابط ونظم ، منها ماهو جسدى وما هو نفسى وما هو عقلى تتكامل فى الصورة النهائية المبدعة : وكل دراسة تتناول آثار الصوفيين ، يجب أن تأخذ على عاتقها مهمة الكشف ولو بحد أدنى — عن الأصول المتداخلة فى عمليات ظهور الأثر التأليفى الإبداعى — الصوفى .

ومعرفتنا تلك الظروف والمكونات والأسباب والمؤثرات ، تساهم فى معرفة الإنسان نفسه ، من حيث هو كائن فاعل ، تنتظم حياته زمرة من التقاليد والأعراف السائدة والعادات ، بعضها يلاقى لديه قبولا أوهوى فى نفسه ، وبعضها يشكل ضغطاً تجاهه ، أو عائقاً فى طريقه يحول دون تحقيق رغباته أو إرواء دوافعه . ويترتب على ذلك صيغة فردة من المواقف تجاه الناس والهيئات والمثل السائدة ، تظهر — فيما تظهر — من خلال : مدى انخراطنا فى الحياة الاجتماعية ودرجته ، وطرق التعبير عنها ، وكيفية النظر إلى معطياتها ، وتقويم مسيرتها نحو المستقبل .

ولا بد من إشارة إلى أن كل سلوك له مدلوله الضمنى ، الذى يعبر عن حوافز وعقائد معينة ، وله بنية « مكانية — زمانية » محدودة تعتبر بمثابة الإطار الحسى الذى يظهر فيه . وقد يستطيع الصوفى — بما هو إنسان ذو نزعات فكرية ورغبات شخصية خاصة — أن يستر غايته السلوكية الأخيرة ، لأسباب معينة ، خلال بحث معين أو تجاه واقعة أوقضية محددة لكنه — فى النهاية — لن ينجح فى تعمية جميع الدلالات العقلية التفسيرية

والاجتماعية السلوكية ، لما يقوم به من فعل ، يعد بمثابة « موقف » أو « علاقة » ضمن معطيات خارجية .

لذلك أرى من الأهمية بمكان : أن نضع دليلا لدراسة النتاج التأليفي وما يتعلق به من تحويل « مشاعر الألم » إلى « مشاعر لذة » والعكس ، في التجربة الابداعية الصوفية . إذ أن النتائج المحصلة عن تتبع جهود المبدعين الصوفيين ، وتركيب موضوعاتهم الدراسية، تكشف عن وجود ظاهرة مميزة في آثارهم ، تدفعنا إلى التركيز على النظر إلى المشاعر المختلطة المتداخلة لدى الصوفي المبتكر ، من حيث أن « لها » الفضل الأكبر في قذف الأثر الابداعي . من حيز الفكرة إلى مستوى الواقع التعبيري ، بوساطة اللغة .

وإذا أردنا الوصول إلى حقيقة هذا الوضع ،فلابد أن نبدأ بتتبع عملية التعبير من أدنى المستويات التي تتخذها ،أعني التغير البيولوجي إلى الحركة الفسيولوجية التي تنشأ عن ذلك، فالحالة النفسية و العقلية الفاعلة التي تصوغ الأثر الصوفي ، بشكله الابتكاري الذي هو الدليل المادي على « القدرة » لدى شخص دون آخر .

فقد أصبح من المؤكد علمياً أن الأغذية التي نتناولها ،تسبب توافر كمية كبيرة من الطاقة في أجسامنا ، فتحرك لدينا حياتنا النفسية العامة ، وتستمد هذه الطاقة مما يطلق عليه « الأيض الحيوي » ، أي عمليات الهدم والبناء في الجسم (٢) . فاذا لاحظ الشخص منا نفسه ــ على المستوى السلوكي ــ وجد أن طاقته النفسية تصرف تبعاً لأسلوبين مختلفين ، يحققان « توازن الشخصية » ومشاعر الهدوء ، التي تكون مصاحبة ــ عادة ــ باللذة أو الألم .

يضم الأسلوب الأول لصرف الطاقة النفسية ــ بحسب التصنيف

---

(٢) أنظر : هول ، لاندزى : نظريات الشخصية ، ص ٥٨ وما بعدها

الواقعي الإجرائي — جميع الأفعال والسلوكات التي يمكن وصفها بأنها تترك لدى الشخص « مشاعر اللذة » . وللدلالة على هذا النوع من الطاقة النفسية التي تدفع « غريزة الحب Eros » بالمعنى العام ، استخدم اللفظة اليونانية « ليبدو Libido » التي أطلقها عالم النفس سيجموند فرويد لتفيد معنى « الشهوة » إجمالا ، دون تبني نظريته في التحليل النفسي ، وما يترتب عنها من تفسيرات للنتاج الإبداعي بصورة شاملة :

أما الأسلوب الثاني في صرف الطاقة النفسية — بحسب التصنيف الواقعي الإجرائي — فيضم « الأفعال والسلوكات التي يمكن وصفها بأنها تترك لدى الشخص مشاعر الألم . وللدلالة عليها أطلق الاصطلاح « ديدندو dyanedo الذي استنبطته من أصول عربية وانجليزية ولاتينية فهو يتضمن اللفظة العربية « الديدن » بمعنى العادة السلوكية ، ولفظة الديدن بمعنى التفريغ الانفعالي أو اللعب . كما أنه اختصار جامع مستمد من بدايات كلمات العبارة الانكليزية The Daynamic Death of our Needs التي تشير إلى الحركة الفاعلة في حاجاتنا السلوكية ، مضافاً إليه الاطلاق الحرفي « do » المقابل لما في اللفظة اللاتينية « Libido » التي كان « فرويد » قد بين حاجة علم النفس إلى وضع لفظة مقابلة لها ، تدل على الطاقة النفسية الدافعة إلى الهدم أوما يسمى . غريزة الموت Thanatos « نظراً لتعلق ذلك بأحد الجوانب الهامة من الحياة الانسانية الداخلية ، والنتائج المترتبة على ما يمكن اعتباره نشاطاتها السرية (٤) .

وأشير إلى أن « غموض الكيفية » التي يتم صرف الطاقة النفسية ، بأسلوبيها المذكورين — وهي تختلف عن كيفية تحريك العمليات النفسية العامة — هو أساس هام من أصول الدلالة على ذينك الأسلوبين عندي ، وليس أمراً عارضاً يفرضه واقع ما يملك علم النفس من معلومات حالياً في

(٤) أنظر : سيجموند فرويـد : موجز التحليل النفسي . ص. ١٨ وما بعدها .

هذا الشأن . كما أنه يمكننا أن نلاحظ — بسهولة — خضوع الطاقة النفسية لفترات انتظام ، تتجلى فى التوازن النفسى والاستقرار الانفعالى ؛ مثلما تخضع لفترات اضطراب تظهر — خاصة — فى حالات الانفعالات الطارئة ، ولاسيما الخوف والقلق .

وكذا أشير إلى حقيقة هامة أخرى تتعلق بطبيعة هذه الطاقة ، أعنى أن تحولها من أحد الأسلوبين إلى الآخر ممكن وميسور ، بحسب الحالات والمؤثرات والظروف المرافقة ، وقد يتم بشكل بدائى عفوى ، أو عن طريق قصدى منظم . ويظهر أثر ذلك فى مواقفنا من البيئات والآراء والمشكلات على هيئات متفاوتة ، من حيث أن فى مقدور الإنسان أن يلجأ عادة — إلى سلوك ما ، بقصد إرواء حاجاته أو تحقيق رغباته ، مدفوعاً بطاقة محركة لفعل أو لآخر .

وقد يحدث تباين ملموس فى الموضوع ، أو الوسيلة التى يحاول الشخص بها إشباع رغبته أوحاجته ، نظرا لقابلية الطاقة النفسية لـ الإزاحة، فيتم صرفها بطرق مختلفة . فالذى لايستطيع إرضاء حاجته لممارسة علاقة الحب الأنثوى مع موجود حقيقى ، قد يتحول إلى متأمل لمظاهر الجمال فى الموجودات الأخرى، ومن لايفلح أن يكون حاكماً يحظى باحترام الجميع يعقد صلة تعال مع ذلك الذى يحكم جميع الكائنات— لأنه برأها وعليها واجب شكره وعبادته. وهذا يعنى أنه إذا تعذر الحصول على موضوع ما ، لغيابه أو لوجود عائق داخل الشخص نفسه ، فإن الطاقة النفسية يمكن استثمارها فى موضوع آخر . ثم قد تحدث إزاحة أخرى ، فثالثة ورابعة ، وهكذا ... بحيث يمكن إبدال الموضوعات بعضها ببعض .

فإذا كانت الرغبات على المستوى الفكرى ، الذى يتعلق بالمطامح أو الأهداف أو الآمال البعيدة أو المستقبل المصيرى ، أو نظرة الشخص الانموذجية إلى نفسه ومايرتبط بذلك من أمور واعتبارات غامضة ،غدت

طرق صرف الطاقة المحركة لهذه المشاعر أكثر تداخلا واشتباكاً وتعقيداً وغموضاً . الأمر الذى يؤدى إلى ظهور سلوكات رمزية فى هذا الصدد فتنوب عن السلوكات الصريحة الواضحة، فى تحقيق الفعل والخلاص من الضغط المحرك لحياة الشخص النفسية ،المتعلقة بالموضوع المستأثرة باهتمامه أويعتبر عقبة أمامه :

وقد تظهر السلوكات الرمزية على شكل أفكار : يعبر بها الشخص عما يراه فى الموجودات والكون والمصير الانسانى،وماهو مرتبط بذلك أومتصل به ، فتحمل فى طواياها حشداً من الرغبات والآمال والطموحات غير قليل،مما يشف عن الخمايل والمكونات العقلية والعاطفية والاعتقادية لشخص دون آخر ، من سماته الخاصة .

يرتبط بهذا الموضوع — أيضا — ماأثير من خلافات حول قضية « الإلهام » فى مؤلفات الصوفية ، من حيث أنها تدخل فى نطاق المؤلفات الأدبية ، فى جانب غير قليل منها ، هو الذى حظى بالشهرة والتناقل والاعجاب — بالدرجة الأولى . ويجلى هذه النقطة : عودة إلى حياتنا الاجتماعية الزاخرة ، إذ نجد أنها تعرض على كل فرد — فيما تعرض ، تبعاً لظروف عديدة — مثيرات تضعه تجاه « موقف إحباطى » يزداد توتره أحياناً ، فبسبب حالة هيجانية — انفعالية جارفة — تحرك لديه مجموعة المختزنات النفسية والفكرية . فيعود الجهاز النفسى — العقلى ، عن طريق الترابط وأحلام اليقظة، إلى خبرات وعواطف ومواقف سابقة مصاحبة بالألم أو الفرح أو النفور أو التحبيذ أو الرفض أو القبول ، وغير ذلك .

نلاحظ أن الفرد، إذ يدرك موقفه الإحباطى الذى يتزايد بالتدريج، يسعى — سلوكياً — إلى التخلص من الطاقة الفائضة بسبب هذا الموقف ، والتى تهدد الشخصية بفقدان التوازن . فيعمد إلى نوع من الرد العدوانى

« على ما هو خارجي بالنسبة إلى الذات »، على نحو يؤكد حال التماسك ويدعمها. واختيار أو انتقاء أسلوب الرد ونوعيته ومداه وكيفيته ، ومايماثله ذلك من كشف مناسب ، هي مانسميه « الإلهام » على مستوى التعبير أو التشكيل ، من حيث استخدامه مادة أولية هي اللغة لابداع « أثر » يشهد على وجود « الأنا » وفاعليتها .

وقد فطن كثير من « الزهاد » العرب قبل ظهور الإسلام ، إلى أن رياضة النفس وامتلاك زمام الحكمة يمكن أن يتحققا بتخفيف قدرة البدن على الفعل ، وجعل النفس قادرة على التأثير في البيئة المحيطة بها مباشرة وقد أفاد « ابن خلدون » في حديثه عن « الكشف عن عوالم من أمر الله » مما أشرنا إليه أن : « هذا الكشف قد يحصل (أيضاً لصاحب الجوع والخلوة ، وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين (والفرق بين الكشفين) أن الكشف لا يكون صحيحاً كاملا إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة ، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ، ردا أوقبولا ، إذ هي من قبيل الوجدانيات » (٥) .

هكذا كان قوام تحصيل « الحكمة » عند « الحنفاء » قبل الإسلام التأمل وتركيز الشعور حول موضوع التخلص من متطلبات البدن ، بحيث يستوعب الحياة النفسية حال من الوجد ، لاعهد بمثله لمن يستسلم لمجرى العلاقات اليومية ومشاغل الدنيا المتزايدة . فعرف الانقطاع عن الحياة الاجتماعية ، والاعتكاف في أماكن العبادة ، والانفراد ، والتحنث في الكهوف والشعاب . ولقي ذلك — غالباً — تقدير واستحسان العامة من الناس ، واعتبر صاحب مثل هذا السلوك ذا « تكوين خاص » مصطفى ، أوجرى تصنيفه ضمن « نمط » من الشخصيات المتمتعة باستعدادات خاصة وتمتلك قدرات خاصة على ممارسة الفعل والتفكير .

---

(٥) ابن خلدون : المقدمة . ص ٤٧٠ .

زهد « الحنفاء » فى الدنيا ، ورأوا أن تمام الراحة والاطمئنان فى الإعراض عن الأوثان ، والتوجه إلى إله واحد لانهائى ، هو مصدر كل استمرار وسعادة وحب ، عنده تلتقى الآمال وتنتهى الآلام ، وبه تتحقق اللذائذ ويتم الارتباط بين ماهو نهائى وماهو لانهائى (٦) .

يقول « ورقة بن نوفل » أحد الحنفاء :

لقد نصحتُ لأقوام وقلتُ لهـمْ :
أنـا النذيرُ ، فلا يغرُرْكُمُ أحـدُ
لاتعبدون إلـهاً غيرَ خـالقكُـمْ
فـإن دعوْكُمْ فقولوا : بيننا جددُ
سبحان ذى العرشِ سبحاناً نعوذ بهِ
وقبلَ قـد سبّح الجودىُّ والجمدُ
مُسخَّر كـل ما تحت السماء لـهِ
لاينبغي أن ينـاوى مُلكهُ أحـدُ
لاشيء ممـا ترى تبقي بشاشتـهُ
يبقي الإلهُ ويودى المالُ والولدُ (٧)

وقد عاش « ورقة » فأدرك بعثة النبى « محمد » ، وأطاعته زوجه « خديجة » على نبوءته منذ بدايتها ، لكنه لم يدخل الإسلام ، وكان يمر بالمؤذن « بلال » وهو يعذب ويقول : أحد أحد ، فيقول أحد أحد :

(٦) أنظر : المسعودى : مروج الذهب ج١ ص ٧٨ .
(٧) الأصفهانى : الأغانى ج٣ ص ١٥ .

يا بلال ، والله لئن قتلتموه لأتخذن منه حناناً (٨). ويروى أن النبي قال: « لا تسبوا ورقة بن نوفل ، فإنى رأيته فى ثياب بيض »(٩) ، وبين لهم أنه لو كان من أهل النار لما ظهر فى منامه وهو بهذه الملابس ، لأن أهل النار لا يلبسون ثياباً بيضاً(١٠)، وقال النبي بعد وفاة ورقة: « لقد رأيت القس فى الجنة وعليه ثياب الحرير ، لأنه آمن بى وصدقنى »(١١) .

ومن الحنفاء « أبو قيس صرمة بن أنس » من بنى النجار : ترهب ولبس المسوح ، وهجر الأوثان ، ودخل بيتاً اتخذه مسجداً لا تدخله طامث ولا جنب ، وقال : أعبد رب إبراهيم . ومن شعره :

يقـول أبو قيسٍ وأصبحَ غـاديا
ألا ما استطعتمْ من وصاتى فافعلـوا
أوصيكُـم باللهِ والبـرِّ والتُّقي
وأعـراضكُمْ والبـرُّ باللهِ أوّلُ
وإن قومكمْ سادوا فـلا تحسدونهمْ
وإن كنتمُ أهـل السيادةِ فاعدِلوا

(٨) ابن الأثير : النهاية فى غريب الحديث ج١ ص ٢٢٦ . العسقلانى: الاصابة فى تمييز الصحابة ج٦ ص ٣١٨ . وقيل : لأتخذن قبره حنانا . والحنان : البركة والهيبة ، وهو الشر الطويل . وربما أراد ورقة : لو قتلتموه لاعتبرت ذلك خطئا اقترفتموه لا ينسى سريعا .

(٩) الزبيدى : نسب قريش ص ٢٠٧ . الاصابة : الموضع المذكور . سنن الترمذى : ج٣ ص ٢٥١

(١٠) الاصفهانى : الأغانى ج ٣ ص ١١٣ وتاليتها .

(١١) القسطلانى : ارشاد السارى ج ١ ص ٦٥ . الذهبى : تاريخ الاسلام ج ١ ص ٦٨ . البغدادى : خزانة الأدب ج٢ ص ٤١ .

وأشعار أبي قيس تحمل الأصول العقيدية الناظمة لآرائه الدينية، نجد فيها كثيراً مما هو في المسيحية واليهودية من أخذ بالإيمان بإله واحد، وتأدب بالأخلاق الكريمة، وصلة الرحم، مما كرسه الإسلام بعد. يقول في قصيدة :

سبحوا الله شرق كل صباح
طلعت شمسه وكل هلال
عالم السر والبيان لدينا
ليس ما قال ربنا بضلال
وله الطير تستريد وتأوى
في وكور من آمنات الجبال
وله الوحش بالفلاة تراها
في حقاف وفي ظلال الرمال
وله هودت يهود ودانت
كل عين إذا ذكرت عضال
وله شمس النصارى وقاموا
كل عيد لربهم واحتفال
وله الراهب الحبيس تراه
رهن بؤس وكان ناعم بال
يابني الارحام لاتقطعوها
وصلوها قصيرة من طوال (١٢)

(١٢) لويس شيخو : شعراء النصرانية ج ١ ص ٨ وتاليتها .

و « عامر بن الظرب » له أقوال فى الحكمة والدين يظهر منها أخذه برياضة البدن بسياسة الألم ، بغية الوصول إلى معرفة الحقيقة الخالصة . يقول : « إنى ما رأيت شيئاً خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً . ولا جائياً إلا ذاهباً ، ولو كان يميت الناس الداء ، لأحياهم الدواء . . إنى أرى أموراً شتى وحتى . قيل : ما حتى ؟ قال حتى يرجع حياً ، ويعود اللاشىء شيئاً ، ولذلك خلقت السموات والأرض »(١٣) .

وقيل إن حكم « عامر » هذا فى مسألة « الخنثى » هو الذى أقره الإسلام حكماً شرعياً ، وإن العرب كانت إذا أشكل عليها أمر فى قضاء ، أو حارت فى أمر معضل ترى وجوب الحكم فيه برأى صائب وعقل وتدبير ، ذهبوا إليه : فإذا حكم كان حكمه الحكم الفصل ، فلا راد له (١٤) .

و أظهر المتحنفين من الشعراء قبل الإسلام ، وأغزرهم تنويعاً فى موضوعاته الحكمية ، ودعوته السلوكية الأخلاقية ، هو « أمية بن أبى الصلت » أشعر ثقيف . كان متديناً ، يقصد الشام للتجارة ، ثم زهد فى الدنيا ، ولبس المسوح ، وتعبد ، وتحنث ، وقد تناول بالذكر فى شعره : إبراهيم وإسماعيل والحنيفية ، ووصف الجنة والنار ، وحرم الخمر ، وشك فى الأوثان ، وتطلع إلى النبوة ، فلما ظهر النبى « محمد » فى قريش أسقط فى يده ، وقال : « إنما كنت أرجو أن أكونه » . وما انفك يختلف إلى الديور والكنائس ، يجالس الرهبان والقسس ، حتى

---

(١٣) الآلوسى : بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٧٥ وتاليتها . السكرى : المحبر . ص ١٣٥ ، ١٨١ ، ٢٣٧ .

(١٤) ابن هشام : السيرة النبوية ج ١ ص ١٣٤ . الدينورى : عيون الأخبار ج ١ ص ٢٦٦ .
السهيلى : الروض الأنف ج ١ ص ٨٦ . الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٤٦٢ ، ٤٠١ . ج ٢ ص ١٩٩ .

غلب على ظن بعض الإخباريين أنه مسيحى(١٥) ، وقد كان « يحكى قصص الأنبياء ، فيأتى بألفاظ كثيرة لا تعرفها العرب ، يأخذها من الكتب المتقدمة ، أو بأحاديث من أهل الكتاب ؟ »(١٦) . فقد سمى الله : « الساطيط » و « التغرور » ، وسمى السماء : « حاقورة » و « صاقورة » ، وغير ذلك(١٧) .

رفض أمية★ دخول الإسلام ، وكان يناصر المشركين ضد المسلمين ، ورثى قتلى موقعة « بدر » من غير المسلمين بقصيدة مطلعها :

ألا بكيتُ على الكرا م بني الكرام أولى الممادح

كبكا الحمام على فرو ع الايك في الغُصْنِ الصوادح

فنال فى بيتين من هذه القصيدة من أصحاب النبى ، فاهملها « ابن هشام » صاحب السيرة(١٨) ، وذكر أن النبى نهى عن روايتها(١٩) .

ويروى من شعره قبل البعثة المحمدية قوله :

الحمدُ لله ممسَانا ومصبحنا

بالخيرِ صبّحنا ربي ومسّانا

ربُّ الحنيفةِ لم تنفدْ خزائنُها

مملوءة طبق الافاق سلطانا

---

(١٥) أنظر : الأغانى ج ٤ ص ١٢٠ سيرة ابن هشام : ج ١ ص ١١ ، ٤٨ ٦٣ . ج ٢ ص ٣٢١ ، ٤٠١ .

(١٦) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ج ١ ص ٣٦٩ .

(١٧) أنظر : سيرة ابن هشام ج ١ ص ٤٨ ، ديوان فحول الشعراء

★ توفى سنة (٩ هـ – ٦٢٤ م) .

(١٨) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٤٠٥ .

(١٩) الأغانى ج ٤ ص ١٢٣ . بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ج ١ ص ١٣ .

أَلا نبيٌ لنـا مِنّـا فيُخبرُنـا
مـابعدُ غايتنا من رأسِ مَجْرانا
بينـا يربينا آبـاؤنـا هلكـوا
وبينمـا نقتني الأولادَ أفنانا
وقـد علِمنـا لو أنّ العلمَ ينفعُنا
أن سوفَ تلحقُ أخرانا بأولانا [20]

ولأمية شعر فى النظر إلى البشرية عبر معايير دينية ، وتقويم للسلوك الشخصى تبعاً للإقبال على مشاغل الحياة أو الانصراف عنها . بحالل أوضاع المرغوبات ونزوع النفس والمثيرات الخارجية. ويتعرض لمشكلة الاهتمام بمعرفة المصير النهائى للإنسان ، من حيث هو مفكر واع يطمح إلى الاستمرار فى المستقبل . ويشير إلى المرارة النفسية التى نجنيها والقلق الذى نعانيه ، تجاه ظاهرة الخوف من الموت ؛ مما يؤدى لتنغيص حياتنا التى نود أن تستمر بما فيها من لذائذ ومتع ومغريات .

يقول فى بيان « الجزاء » بين الثواب والعقاب :

همـا طريقانِ : فائزٌ دخَلَ الجنّـ
ـةَ حفّـت بـهِ حـدائقُهـا
وفـرقةٌ في الجحيم مَع فِرَق الشيـ
ـطانِ يشقـي بهـا مرافقُهـا
وصـدّها للشقاء عن طلبِ الجَنّـ
ـة دنيـا والله مـاحقهـا

(٢٠) الأغانى ج ٣ ص ١٨٠ .

عبدٌ دعا نفسه فعاتبها ..
يعلمُ أنَّ البصيرَ رامقها
اقتــربَ الوعــدُ والقلوبُ إلى اللهـ
ـو. وحبُّ الحياةِ سائقها
مـارغبة النفس في البقــاء وأنْ
تَحيا قليلاً والموتُ لاحقُها
أمــامهَا قائدٌ إليـهِ ويَحْـــدو
هـــا حنينــاً إليـــه سائقُهـــا
قـد أيقنتْ أنها تصيـرُ كمـــا
كــانَ يراهــا بالامسِ خالقُهـا
وأنَّ مـا جمعـت وأعجبهَـا
مِـن عيشـة مُرَّةٍ مفارقها [٢١]

وهذا مما يشير إلى أن أمية الحكيم يعد « الديدندو » ألصق بمجريات النفس الإنسانية من « الليبدو » رغم معارضتها إياه ، وتمسكها بالبقاء ، ومحاولتها الدائمة للتخلص من سيطرة المشاعر الهدمية والتمرد عليها . فتظهر العلاقة « الديالكتيكية » بين مايتجاذب النفس من مشاعر المتعة بالحياة ، والشدائد المنغصة بسبب فوات الآجال ونفاد العمر ، ويتضح الإدراك العميق لصيرورة الوجود البشرى .

هذه المعطيات والهواجس الانسانية هى التى شحذت الهمم لدى العرب قبل الإسلام ، باتجاه نوع من حياة التصوف العملى ، الذى يعتمد أصلا له قضية « إتقاء » الشر الكثير — فى الآخرة — بتحمل الشر القليل — فى

(٢١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج ٣ ص ١٨٧ .

الدنيا – والفوز بفارق ما بين هذين النوعين من الحياة ، حسب التصورات والعقائد السائدة آنذاك .

وقد حرم أمية الخمر على نفسه قبل تحريم الإسلام ، وصام أياماً ووصالا ، والتمس دين إبراهيم وإسماعيل : وكان أول من أشاع بين قريش افتتاح الكتب والمعاهدات والمراسلات بجملة : « باسمك اللهم » التي نسخها الإسلام بجملة : « بسم الله الرحمن الرحيم » (٢٢) ، وروى الأخباريون قصصاً كثيرة عن التقائه بالرهبان ، وتوسمهم معالم النبوة فيه ، فكانوا يسألونه أسئلة تعرف من أجوبتها (!) في نظرهم معالم النبوة ، فإذا أوقفهم على أجوبتها ، يقولون : كادت النبوة أن تكون فيه ، لولا بعض النقص في علاماتها عنده (٢٣) ، ورووا أنه : « كان يتفرس في لغات الحيوانات ، فيعرف ما تقوله وما تريده ، ويقصه على الناس . وأنه كان يسخر الجن ، وكانت تطيعه ، وأنه تنبأ بموته حينما نعب عليه الغراب » (٢٤) .

وقد أفاد ابن كثير أن « الفارعة » أخت أمية « كانت ذات لب وعقل وجمال ، وكان رسول الله بها معجباً » (٢٥) ، وقد وفدت عليه ، وسألها عن شعر أخيها فقصت عليه : أن طيرين شقا قلب أمية ونظفاه من أدران الدنيا ومن أحقاد الإنسان ومن الشرك ، ووضعا دين التوحيد والتسامح فيه . وقصت عليه : أنه لما كان يحتضر على فراش الموت أفاق عدة مرات ، وكان يتلو في كل مرة : « لبيكما لبيكما ، هأنذا لديكما » ،

---

(٢٢) مروج الذهب ج ١ ص ٥٧ . التنبيه والاشراف ص ٣٥٩ . تاريخ ابن خلدون ج ١ ص ١٧٧ وتاليتها .

(٢٣) ابن سلام : طبقات فحول الشعراء ص ٢٢٠ وما بعدها . الأصفهاني : الأغاني ج ٤ ص ١٢٣ .

(٢٤) ابن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٢٧ وتاليتها .

(٢٥) المرجع نفسه ص ٢٢٤ .

ثم يتلوه بكلام آخر فيه توسل وتضرع للإلــه،فلما أفاق آخرمرة قال شعراً بين فيه أنه هالك (٢٦) ، فقال النبي : « إن مثل أخيك كمثل الذى آتاه الله آياته فانسلخ منها »(٢٧) .

وروى أن النبي كان يسمع شعر أمية ، وأن « الشريد بن سويد الثقفي كان ينشد له شيئاً منه ، فى أثناء أحد أسفاره ، فكلما أنشد له شيئاً منه طلب منه المزيد ، حتى إذا ما أنشده مائة بيت ، قال النبي له : كاد ليسلم ، أو كاد ليسلم فى شعره . وذكر أن رسول الله قال فى حديث عنه : آمن شعره وكفر قلبه ، أو آمن لسانه وكفر قلبه »(٢٨) .

حفل شعر أمية بموضوعات كثيرة ، ذات طابع أخلاقى دينى زهدى ، واشتمل على قصص وأساطير كثيرة ، غرضها التحريض على العزوف عن اللذائذ العاجلة والمتع العابرة ، وكبح جماح رغبات النفس ، وإضعاف الخضوع لحاجات البدن ، بغية تحقيق « الذات » الإنسانية من خلال ربطها بالمطلق اللانهائى ، الذى يرول مع إدراكه كل شعور بالخوف من المستقبل المجهول وما ينطوى عليه من آلام . فذكر سفينة نوح والحمامة التى دلتها إلى اليابسة ، والطوق الذى لزم جيدها ، وذكر قصة إبراهيم ونذره ولده لله ، وما كان من حديث الذبح ، وذكر قصة مريم ونزول الروح

---

(٢٦) الأغاني ج ٤ ص ١٢٥ ٠ طبقات فحول الشعراء ص ٢٢٠ ٠ الاصابة ج ١ ص ١٣٤ ٠

(٢٧) تهذيب ابن عساكر ج ٣ ١٢٧ ٠ مروج الذهب ج ١ ص ٥٧ وتاليتها ٠ الطبرسى : مجمع البيان ج ٧ ص ٦٣ وتاليتها ٠ الطبرى : جامع البيان ج ٩ ص ١٢١ ٠

(٢٨) صحيح مسلم : كتاب الشعر ج ٧ ص ٤٨ ٠ ابن سعد : الطبقات ج ٥ ص ٣٧٦ ٠ بلوغ الأرب ج ٢ ص ٢٥٣ وتاليتها ٠
ابن قتيبة : المعارف ص ٢٨ ٠ خزانة الأدب ج ١ ص ٢٢٧ ٠
الشعر والشعراء ج ١ ص ٣٦٩ ٠
الاصـــابة ج ١ ص ١٣٤ ٠

القدس إليها ، ونفخه فى جيب درعها ، وذكر قصة خراب سدوم — مدينة لوط — ، وقد جاء فى هذه القصيدة قوله :

كُلُّ دِينٍ يومَ القيامةِ عندَ اللـ
ـه إلا دين الحنيفةِ زُورُ

ومن الأساطير التى وردت فى شعره : منزعة الهدهد ، والديك ، والغراب . ومن شعره كثير بحاجة إلى تحقيق ، نظراً لما نلفيه من تشابهه بالآيات القرآنية — مما ذكرناه قبل — وكالبيت السالف الذى يشبه الآية : « إن الدين عند الله الإسلام » ، والآية : « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » (٢٩) ، وكقوله :

وسيق المجرمون وهم عراة
إلى ذاتِ المقامع والنَّكالِ
فنادوا : ويْلَنا ويلاً طويلا
وعجُّوا في سَلاسلها الطوالِ
فليسوا ميِّتين فيستريحوا
وكلُّهم بحرِّ النارِ صالِ
وحلَّ المتَّقونَ بدارِ صِدْقٍ
وعيشٍ ناعم تحتَ الظلالِ
لهمْ مايشتهون وما تمنَّوْا
منَ الأفراح فيها والكمالِ

(٢٩) سورة آل عمران : الآيتان ١٩ و ٨٥ وهى سورة مدنية .
(٣٠) محمد هاشم عطية : الأدب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى ص ٣٦١ .

فهذه المعانى ، وكثير من ألفاظها ، جاءت فى القرآن ، كما يلى :

« وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً » . سورة الزمر — الآية ٧١

« ولهم مقامع من حديد » . سورة الحج — الآية ٢١

« ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه » . سورة الحاقة — الآية ٣٢

« ثم لايموت فيها ولايحيي » . سورة الاعلى — الاية ١٣

« في مقعد صدق عند مليك مقتدر » . سورة القمر — الآية ٥٥

« لهم فيها ما يَشَاءُونَ خالدين » . سورة الفرقان — الآية ١٦

« لايحزنهم الفزع الاكبر » . سورة الانبياء — الآية ١٠٣

وجميع هذه الآيات « مكية » إلا : « لهم مقامع من حديد » ، فهي « مدنية » .

ومن وجوه المحاكاة في المعانى والالفاظ أيضاً ، قول أمية :

ويومَ موعدهمْ أن يحشروا زُمراً
يومَ التغابُنِ إذ لاينفعُ الحَذرُ

مُستوثِقين مع الداعي كأنّهمُ
رَجْلُ الجَرادِ زفَتهُ الريحُ تنتشرُ

وأبرِزوا بصَعيد مستوٍ جُرُزٍ
وأُنزِلَ العرشُ والميزانُ والزُّبُرُ

وحُوسِبوا بالذى لم يُحْصِهِ أحدٌ
منهم وفى مثل ذلك اليوم معتبر

فمنهمُ فَـرِحٌ راضٍ بعيشتِـــــهِ
وآخـــرون عَصَوا مـــأْواهمُ سَقَرُ

يقولُ خُزَّانُها : ماكان عندكـــمُ ؟
ألمْ يكُن جاءكمْ من ربِّكمْ نُـــذُرُ

قالوا : بلى ، فأطعنا سادة بطروا
وغرَّنا طولُ هـــذا العيشِ والعمر

قال : امكثوا في عذاب اللهِ ، مالكُمُ
إلاّ السلاسلُ والاغلالُ والسُّعُرُ (٣١)

ويقابل ذلك من الآيات القرآنية :

« وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا . سورة الزمر – الآية ٧١ مكية

« يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن . سورة التغابن الآية ٩ مدنية

« يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر مهطعين إلى الداع » .
سورة القمر – الايتان ٧ ، ٨ مكية

« وانّا لَجَاعلُون ماعليها صعيداً جرزاً . سورة الكهف – الآية ٨ مكية

« أحصاه الله ونسوه » . سورة المجادلة – الآية ٦ مدنية

« سألَهُم خزنتها ألم ياتكم نذير قالوا : بلى قد جاءنا نذير فكذبنا » . سورة الملك – الآيتان ٨ ، ٩ مكية

« وقالوا : ربنا إنّا أطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا » .
سورة الاحزاب – الاية ٦٧ مدنية .

---

(٣١) محمد هاشم عطية : الموضع المشار اليه .

لقد عانى أمية مشاعر الألم ، تنغرس وتفرع فى أعماق نفسه كلما تذكر أهوال الآخرة ، فتختلط بمشاعر اللذة والاستمتاع التخيلى بما فى الجنة ، فتتداخل منازع الأمل مع أحلام اليقظة وأطياف الشجن ، ويطبع ذلك تجربته التعبيرية على نحو واضح شفيف ، وهذا ما حصل بالنسبة لمتصوفة الإسلام ، فى مراحل لاحقة .

وفيما يلى سنسلط الضوء على تراث الصوفية الإسلامية ، فنستعرض الخطوط الرئيسية لهذه الظاهرة فى نتاج العديد من الأعلام ، من خلال أردية سلوك ضاف ميز سيرورتهم الاجتماعية ، عبر فترة غير قصيرة من الزمن ، فكانوا شديدى الإفراد والبيان . إذ اتصل بذلك جملة القضايا والمواقف المتخذة إزاء البيئة الاجتماعية والعالم الخارجى ، مما يوصف بالإعراض أو الاستبدال أو التفضيل أو العزوف ، أو ما يدل على أشباه ذلك فى السلوك الشخصى ، تجاه الآخرين أو الهيئات أو الأشياء أو القيم التى تحكم وجودنا الإنسانى .

الباب الأول

فرع الرضى والتوكل

نمت داخل الجو العام لحركة « الحنفية » مجموعة من التجارب الشخصية ، التى أذكتها العقول الممارسة ، والبيئات والقيم السائدة ، فتغيرت من حالة إلى أخرى . وقد لعبت القدرات الشخصية والميول والأهواء والاستعدادات الدور الأهم والأكثر خطورة ، فى تحديد أنواع تلك المسارات النمطية فى السلوك الدينى ، وجهدت للحفاظ على المنظومة القيمية الإيمانية ، التى توصل إليها صاحب كل تجربة ، تجاه الضغوط الاجتماعية الخارجية ، ولم يتحقق ذلك إلا بممارسة تجارب فردية ، استطاعت توظيف « الديدندو » فى ما يمكن تسميته بالرياضة الدينية ، التى يعتبر إضعاف الجسد بالجوع أول طرائقها وأيسرها تناولا ، ومن مستلزماتها الأولية : العزوف عن الحياة الفانية ، باعتبارها مطاباً زائفاً لا يستحق العنــاء .

وعلى الرغم من اختلاف الآراء فى أصول كلمة « صوفى » والمذاهب التى وضعت لردها إلى مورد دون آخر(١) ، فإننى أرجح أنها وجدت

(١) أنظر كتابى : التصوف الغربى ص ١٣١ وما بعدها .

فى العربية قبل الإسلام ، وقد استمدت من اليونانية ، من اللفظة : « سوفس — (δοφο's) » « التى تعنى « كليم » ، وهى تشترك فى المصدر نفسه مع الكلمة اليونانية من اللفظه سوفس« δaφ5s » التى تعنى : صافى ، واضح ، متميز ، ظاهر » .

وأرى أن تسمية « صوفى » قد أطلقت بمعنى الشخص « الانتقائى » الذى يعمد إلى القيام بـ « سلوك » معين يتصف بـ « الحكمة » . إذ « يصطفى » أفضل العادات والعقائد ، ويتبعها ، فيؤدى ذلك إلى « ظهور » مخالفته الشائع من درجات السلوك المتدنية فكرياً وأخلاقياً واجتماعياً . ويؤكد هذا الاتجاه جملة المعلومات التى وصلتنا عن العرب قبل الإسلام ، ولا سيما المتعلقة بعادة «التحنث » أو « التحنف » التى مررنا بها ، وقد ذكر « ابن هشام » أن النبى كان يجاور فى « حراء » من كل سنة شهراً ، وكان « ذلك مما تحنثت به قريش فى الجاهلية » . والتحنث : التبرر (٢) . وقال صاحب السيرة : « تقول العرب : التحنث والتحنف ، يريدون الحنيفية ، فيبدلون الفاء من الثاء ، كما قالوا : جدث وجدف — يريدون : القبر »(٣) .

ويزيد ذلك تأكيداً وجود مادة « صفو » فى اللغة العربية : بمعنى « نقيض الكدر » سواء فى ذلك : العادات أو غيرها ، مما يشوب أو يغير

(★) ربط « جوزيف فون همر » بين كلمة « الصوفية » وحكماء الهنود العراة «Gymnosphistes» واعتبر الكلمتين العربيتين « صوفى ، صافى » من مصدر واحد ، مقابل الكلمتين اليونانيتين ذات المصدر الواحد (δοφο's) وأيد ذلك « أوليرت ماركس » بعده (انظر Hammer : Geschicht der schoenen Redekuenste Persian, p. 346.

(٢) أنظر : السيرة النبوية ج ١ ص ١٥٢ .

(٣) الطبرى : تفسير القرآن ج ١ ص ١١٤٩ .

أو يمنع ظهور الشيء على حقيقته[٤] ، وبذلك تكون النسبة إلى من يأتى ويصطنى محمود السلوك هي الصفوى. قال فإذا رققت الصاد المضعفة ، وأبدلت الضم واواً ، وأدغمت الواو الثقيلة بالإمالة فى الياء ، صـــارت اللفظة : « الصوفى » .

أما تعريب الحرف اليونانى [٥] إلى (ص) ولبس إلى (س) ، كما فى كلمة « فيلوسوفوس φιλοσοφος » ، فهو من قبيل « تقريب صوت من صوت » ، وقد أورد صاحب « المخصص » نماذج عديدة لذلك فى لغة العرب ، منها : الصاد والظاء ، والطاء والتاء ، والصاد والسين ، والقاف والكاف(٥) ، وهى لغة شائعة بين العرب قبل الإسلام ، وفى القرآن من ألفاظها غير يسير ، فيقال: « شمر عن صاقه » عوضاً عن « شمر عن ساقه » ، ولا مانع أن يقال : « فيلصوف » أو « فيلسوف » للدلالة على « محب الحكمة » ، مقابل « صوفى » أو « سوفى » للدلالة على « السالك » إلى الفعل الحكيم .

وأشار إلى ذلك « ابن منظور » فى مادة « سمخ » فقال : « السماخ الثقب الذى بين الدجرين من آلة الفدان . والسماخ لغة فى الصماخ ، وهو والج الأذن عند الدماغ . وسمخه يسمخه سمخاً أصاب سماخه فعقره .. ولغة تميم « الصمخ »[٦]. كما سلك « ابن جنى » ذلك فى باب « الإدغام » إذ رآه تقريب الصوت من الصوت ، وعد منه: تقريب الصاد من الزاى ، لأن كليهما أسلى مخرجاً ، صفيرى صفة ، نحو : مصدر ومزدر ، والتصدير والتزدير ، وعليه قول العرب فى المثل : « لم يحرم من فزد له » أصله : « فصد لـه » [٧] .

---

(٤) أنظر : الفيروز آبادى : القاموس المحيط .

(٥) ابن سيده : المخصص ج ١٣ ص ٢٧٠ .

(٦) أبو القاسم القشيرى : رسالة فى علم التصوف ص ١٢٦ .

(٧) عثمان بن جنى : الخصائص ج ١ ص ٥٣٥ وتاليتها .

هكذا يبدو التقارب بين « فيلصوف » بماهي نظر عقلي في أمور الحكمة ، و « صوفي » بما هي ممارسة الحكمة على المستوى العملي ، ويثبت الأصل اليوناني لهذه الكلمة، إذ « ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق . والأظهر فيه أنه كاللقب »(٨) ، كما قال « القشيري » . ويبدو أن كثيراً من النتاج الصوفي الذي نقله التاريخ إلينا ، كانت بذوره الأولى قد انتشت وربت ، في تربة المجتمع العربي قبل الإسلام بزمن غير قصير .

فلما أتى الإسلام ظهرت أنماط من التيارات التعبدية ، اتسمت بأنواع من الاستعدادات معينة ، فكانت النواة لتجارب صوفية إسلامية عملت على تعميق الشعور الديني وجندته لتكريس المعتقد الإيماني بوجود المطلق ، وازدادت تعقيداً وثراء حيناً بعد حين. فقد رمى هذا التصوف الإسلامي إلى تذوق العقيدة التوحيدية والتحسس القلبي لها ، لا البحث فيها بحسب مناهج عقلية محددة الأطر أو محسوبة الغايات ، ودون مقاييس منطقية أو معايير وضعية تدلل على صحتها .

فبداية التصوف الإسلامي لم تكن من الصفر ، بل انطلقت من متوافر حياة العزوف عن دين الجاهلية الأولى ، يستشف المسلم عقيدته فيها نوراً روحياً لا يملك أسبابه العقل، باعتبار العلم اليقيني يجيء عن طريق الذوق أو الحدس أو العيان أو الكشف أو الوجدان ، وهذا لم يكن يستمد من الكتب ، بل يحصل بالتخلص من سيطرة النفس الأمارة بالسوء ، لذا كان « أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك » (٩) .

وقبل عرض مظاهر التصوف الإسلامي والتعرف إليها ، لا بد من ملاحظة أن القرآن ، الذي هو المعين الرئيسي الذي استقى منه المتصوفة

---

(٨) ابن منظور : لسان العرب — مادة سمخ .

(٩) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ .

مكونات تجاربهم ، لم يشر صراحة إلى أى اتحاد بين العبد والرب ، ولكن بعض ما فيه من آيات كان يغرى المتصوفة بتصور مثل هذا المذهب . من ذلك : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »(١٠) . « وهو معكم أينما كنتم »(١١) . « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم »(١٢) ، ومثل ذلك من أحاديث عن الرسول ، كقوله فى حديث قدسى : « ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبنى وأحبه . فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به »(١٣) .

بناء على ما تقدم يمكن القول ، بأن التصوف يقوم فى جوهره على أساسين : التجربة الباطنية المباشرة للاتصال بين العبد والرب ، حيث يشعر صاحب التجربة بإثراء كيانه وتحرر أفكاره وخواطره ، وانطلاق طاقاته الحبيسة العميقة الغور النفسى . ثم إمكان حصول نوع من الاتحاد بين العبد والرب ، يتجلى فى توكيد اشتمال الموجود الحق على جميع الموجودات باختلاف مراتبها . .

ويمكن أن نلاحظ فى حركة التصوف الإسلامى مجموعة من الأنماط السلوكية ، يمكن حصرها فى فترة نشوء التصوف الإسلامى باتجاهين اثنين : الزهد والتوكل ، ثم طرأ تغير وتطوير على حركة التصوف ، فنضج واكتمل ، وكان له فى هذه السبيل مراحل ظهرت فيها اتجاهات ، سنعرض لها تباعاً .

ويجب أن يلاحظ منذ الآن ، أن التصوف — بالمعنى الأولى البسيط — هو الذى استمر فى الإسلام حتى عصرنا ، بعد أن عرفه العرب قبل الإسلام .

---

(١٠) سورة ق : الآية ٥٠ .
(١١) سورة الحديد : الآية ٥٧ .
(١٢) سورة المجادلة : الآية ٥٨ .
(١٣) القشيرى : رسالة فى علم التصوف ص ٤٥ .

أما المكونات الجزئية للتصوف فقد اختلفت اختلافاً شديداً ، عبر المراحل التى مر بها هذا النوع من التجارب الشخصية ، والمعاناة الدينية الفردية . حتى لقد وصل التصوف -بعد نضجه واكتماله- إلى مرحلة المذهب المتكامل ، بعد أن كان فى بداياته مجرد «سلوك انتقائى » يتمثل فى الامتناع عن ارتكاب المساوىء - وهى حالة سلبية لا تخفى - مرافقاً بمبادرات تخف وتشتد ، باتجاه إبداع أنواع من السلوك - وهى حالة إيجابية مؤثرة - ترمم الفجوات السلوكية والاعتقادية ، التى تنشأ عن هجر ما هو مرفوض أو هدمه .

فالزهد والتوكل حالتان سلبيتان ، يتركزان حول محور التبادل المادى المباشر ، وإن كان الدافع إليهما دافعاً إيمانياً معيناً ، ومثل ذلك يمكن أن نقول عن حالات الحب والفناء فى الله ، لكن إذا انتقلنا إلى مذهب الحلول رأينا نوعاً من الانعطاف فى جوهره وتحديد نقطة البداية ، فى عقد العلاقة بين الحق والخلق . ونجد غير ذلك فى مراحل تابعة ، مما سيصادفنا فى هذه السبيل .

قاعدة التزهد والصرف

المنطلق الرئيس والغاية النهائية للإسلام هما: التوحيد ، من حيث هو إيمان بالدرجة الأولى ، ثم هو التماس آيات الإلــه الواحد ونعمه فى هذا العالم ، باعتبار الإنسان والموجودات الحيوانية والنباتية والجمادات والطبيعة كلها ، جزءاً بسيطاً من الظواهر التى تلتمس فيها القدرة الإلهية الغير محدودة . هــذا المبدأ حكم جميع التجارب الصوفية ، فهو فى أبسط التجارب وأعقدها على السواء ، ولكن طرق التعبير عنه — من حيث هو عقيدة — اختلفت باختلاف المتصوفة ، كل فرد فرد .

ورأس حركة التصوف الإسلامى ، بمعناها السلوكى الدقيق ، هو النبى محمد بن عبد الله ، الذى تتلمذ على هدى سلوكه المأثور جميع المتصوفة — دون استثناء — وجهدوا لاتخاذه القدوة النموذج ، متأسين بسلوكه وحياته . ولكن اقتصار المعلومات التى وردت المتصوفة عن سلوك النبى على مصادر التأريخ أو التحليل البسيط أو التأويل الشخصى ، جعل الصوفى حراً - بالمعنى المطلق - فى فهــم السلوك المحمدى ، وفتح له المجال إلى تفسيره ، بحسب الفهم الشخصى ، فكان من ذلك أخطار لم يســلم منها تيار التصوف الإسلامى ، خلال سريانه وتطوره .

لن أعرض – ههنا – لتأريخ السلوك المحمدى ، نموذج ما يجب أن يكون المسلم الحقيقى عليه ، لأن كتب السيرة والفقه والأخبار والتاريخ وغيرها ، كفتنا مئونة ذلك . وسأكتفى بأن أعرض لجانبين هامين فى شخصية النبى : مما له علاقة باعتماد « الديدندو » محركاً رئيساً فى تجربته الصوفية . يظهر فى الجانب الأول – وهو ما يتعلق بالطعام – ما أطلقنا عليه اسم « الممارسة السلبية » تجاه المؤثر أو العلاقات أو الأشياء الخارجية . ويظهر الجانب الثانى – وهو ما يتعلق بالطيب والنساء – ما دعوناه « الممارسة الإيجابية » .

عن أنس بن مالك : « أن فاطمة عليها السلام ، جاءت بكسرة خبز إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) فقال : ما هذه الكسرة يا فاطمة ؟ قالت : قرص خبزته فلم تطب نفسى حتى آتيك بهذه الكسرة . فقال : أما إنه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام »(١٤) .

عن عائشة أن « رسول الله كانت تأتى عليه أربعة أشهر ما يشبع من خبز بر »(١٥) ، وعنها ، قالت : « ما شبع آل محمد غداء وعشاء من خبز الشعير ثلاثة أيام متتابعات حتى لحق بالله »(١٦) ، وعنها أيضاً : « ما شبع آل محمد ثلاثاً من خبز بر حتى قبض ، وما رفع عن مائدته كسرة فضلا ، حتى قبض »(١٧) .

وعن أبى هريرة : « كان يمر بآل رسول الله هلال ثم هلال ثم هلال لا يوقد فى شىء من بيوته نار ، لا لخبز ولا لطبيخ . قالوا : بأى شىء كانوا يعيشون يا أبا هريرة ؟ قال بالأسودين – التمر والماء . قال :

---

(١٤) ابن سعد : الطبقات ج ١ ص ٤٠٠ .

(١٥) (١٦) و (١٧) المرجع نفسه ص ٤٠١ .

وكان له جيران من الأنصار ، جزاهم الله خيراً ، لهم منائح ، يرسلون إليه بشيء من لبن »(١٨) .

وعن عائشة : « ما شبع رسول الله في يوم مرتين حتى لحق بالله ، ولا رفعنا له فضل طعام عن شبع حتى لحق بالله ، إلا أن نرفعه لغائب . فقيل لها : ما كانت معيشتكم ؟ قالت : الأسودان ـ الماء والتمر ، وقالت : وكان لنا جيران من الأنصار ، لهم ربائب يسقوننا من لبنها ، جزاهم الله خيراً » (١٩) .

وعن أنس بن مالك : « أن النبي لم يجمع له غداء ولاعشاء من خبز ولحم ، إلا على ضفف » (٢٠) ، وعنه : « شهدت للنبي وليمة مافيها خبز ولالحم » (٢١) . وعن عائشة : « ما اجتمع في بطن النبي طعامان في يوم قط ، إن أكل لحماً لم يزد عليه ، وإن أكل تمراً لم يزد عليه ، وإن أكل خبزاً لم يزد عليه . وكان رجلا مسقاماً ، وكانت العرب تنعت له فيتداوى بما تنعت له العرب ، وكانت العجم تنعت له فيتداوى » (٢٢) .

ويقول ابن سعد(*) : « أخبرني الأعرج عن أبي هريرة أن النبي كان يجوع : قلت لأبي هريرة : وكيف ذلك الجوع ؟ قال : لكثرة من يغشاه وأضيافه ، وقوم يلزمونه لذلك ، فلا يأكل طعاماً أبداً إلا ومعه أصحابه ، وأهل الحاجة يتتبعون من المسجد . فلما فتح الله خيبر ، اتسع الناس بعض الاتساع ، وفي الأمر بعد ضيق والمعاش شديد : هي بلاد ظلف لازرع فيها : إنما طعام أهلها التمر ، وعلى ذلك أقاموا : قال مخرمة بن سليمان وكانت

---

(١٨) و(١٩) المرجع نفسه ص ٤٠١

(٢٠) المرجع نفسه ص ٤٠٤ .

(٢١) و (٢٢) المرجع نفسه ص ٤٠٤ .

(*) توفي ابن سعد في بغداد ، رابع جمادى الآخرة سنة ٢٣٠ ٨٤٥ م .

جفنة سعد (بن عبادة) تدور على رسول الله منذ نزل المدينة في الهجرة إلى يوم توفي، وغير سعد بن عبادة من الأنصار يفعلون ذلك. فكان أصحاب رسول الله كثيراً، يتواسون، ولكن الحقوق تكثر، والقــدام يكثرون، والبلاد ضيقة ليس فيها معــاش» (٢٣).

أما جانب الإقبال فيلخصه الرسول بقوله: «ما أحببت من عيش الدنيا إلا الطيب والنساء»، وقوله: «حبب إلى من الدنيا النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة»، وقول عائشة: «كان يعجب نبي الله من الدنيا ثلاثة أشياء: الطيب والنساء والطعام. فأصاب اثنتين ولم يصب واحدة، أصاب النساء والطيب، ولم يصب الطعام» (٢٤).

ونعرض لذلك الاجتباء الذي ميز النبي العربي، وكان مطمح محاكاة لجميع ذوي التجارب الصوفية الدينية المعمقة، إضافة إلى العزوف عن تغذية البدن، أعني «الوحي». فقد أورد البخاري عن عائشة أنها قالت: «أول ما بدىء به رسول الله من الوحي كان الرؤيا الصــادقة في النوم، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك؛ ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء.. ثم فتر الوحي حتى حزن النبي حزناً غدا منه مراراً كي يتردى من رءوس شواهق الجبــال، فكلما أوفى بذروة جبل لكي يلقي نفسه تبدى له جبريل، فقال: يا محمد إنك رسول الله حقاً، فيسكن لذلك جأشه وتقر نفســه، فيرجع، فإذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك، فإذا أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فقال مثل ذلك» (٢٥).

(٢٣) المرجع نفسه ص ٤٠٩.
(٢٤) المرجع نفسه ص ٣٩٨.
(٢٥) ابن كثير: البداية والنهاية ج ٣ ص ٣، ١٦. وقد أورد =

أشهر تسمية لوحي الله الذى أنزله على النبي ، لفظان : « الكتاب والقرآن » ، فنى التسمية الأولى إشارة إلى جمعه فى سطور ، لأن الكتابة جمع الحروف ورسم الألفاظ . أما التسمية الثانية فتومىء إلى التلاوة ، لأن القرآن مصدر القراءة ، وفى القراءة استذكار .

وترتد التسميتان إلى اللغة الآرامية ، فالكتابة فى الآرامية بمعنى رسم الحروف ، والقراءة بمعنى التلاوة ، وقد أسهم فى تداول العرب الألفاظ الآرامية أنها كانت تسود بلاد فلسطين وسورية ومابين النهرين وبعض العراق ، كما أن جوار العرب لليهود — الذين كانت لغتهم الدينية هى الآرامية — عجل فى انتشار كثير من الألفاظ الآرامية(٢٦) ، إلى جانب الألفاظ السريانية والعبرية ، ومن هذه الألفاظ : قرأ ، كتب ، كتاب ، تفسير ، تلميذ ، فرقان ، قيوم ، زنديق . وغير ذلك (٢٧) .

وهذا يعنى أن كلمة « الفرقان » التى تطلق تسمية للقرآن — أيضاً — هى من اصل آرامى ، تفيد مادتها معنى « التفرقة » ، ومن الأسماء الأخرى للقرآن : الذكر والتنزيل ، وكلاهما عربى أصلا .

= ابن كثير (ص ٥) تفصيلا لكلمة تحنث ،قال فيه : التحنث التعبد ، تفسير بالمعنى ، والا فحقيقة التحنث من حنث البنية ، فيما قاله السهيلى ، الدخول فى الحنث ، ولكن سمعت الفاظ قليلة فى اللغة معناها الخروج من ذلك الشيء ، كحنث أى خرج من الحنث وتحوب وتحرج وتأثم وتهجد هو ترك الهجود » وهو النوم للصلاة — أوردها ابو شامة. وقد سئل ابن الأعرابى عن قوله : يتحنث أى يتعبد ، فقال: لا أعرف هذا ، انما هو يتحنف من الحنيفية دين ابراهيم عليه السلام . قال ابن هشام والعرب تقول : التحنث والتحنف يبدلون الفاء من الثاء ، كما قالوا : جدف وجدث

(٢٦) أنظر : Krenkow : Encyclopédie de L'Islam (art. Kitab)

(٢٧) أنظر : Blachare : Le Coran, Introduction, p. 5.

أما طريقة تلقى القرآن فهى ما سمى بالو ى : « ان أتبع إلا ما يوحى إلى »(٢٨) ، وهو نوع من الإعلام السريع ، وصفه النبي للحارث ابن هشام قائلا : « أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس – وهو أشد على – فيفصم عنى وقد وعيت ما قال . وأحياناًيتمثل لى الملك رجلا ، فيكلمنى فأعى ما يقول » (٢٩) ، وقالت عائشة: « ولقد رأيته ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً »(٣٠)، وقد جاء عن عبد الله بن عدر سؤاله: «قلت يا رسول الله هل تحس بالوحى ؟ قال : نعم ، مع صلاصل ثم أثبت عند ذلك ، وما من مرة يوحى إلى إلا ظننت أن نفسى تغيظ منه »(٣١).

وقد جسد القرآن صورة النبي محمـــد ، من حيث « هى صورة العبد المطيع ، الذى يخاف عذاب ربه إن عصاه، فيلتزم حـــدوده ، ويرجو رحمته ، ويعترف بعجزه المطلق عن تبديل حرف من كتاب الله »(٣٢) ، وقد نهى – أول العهد بنزول الوحى – عن تدوين شىء سوى القرآن ، فكان يدعو أحد الكتبة لتدوين الوحى بعد نزوله عليه، قال : « لا تكتبوا عنى ، ومن كتب عنى غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عنى ولا حرج ، ومن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعـدده من النار »(٣٣) .

أما أحاديث النبي فتختلف عن الوحى فى أنها « توقيفية » ، يتسق

(٢٨) سورة يونس : الآية ١٥ .

(٢٩) صحيح البخارى : بدء الوحى ج ١ ص ٦ . رواه الحارث بن هشام .

(٣٠) اخرج فى الصحيحين من حديث مالك ، ورواه الامام أحمد وعبده بن سليمان وايوب السختيانى .

(٣١) ورد فى مسند أحمد وغيره .

(٣٢) صبحى الصالح : مباحث فى علوم القرآن ص ٢٥ .

(٣٣) صحيح مسلم ج ٨ ص ٢٢٩ . وقد روى الحديث أبو سعيد الخدرى .

مضمونها مع الوحي ، وصاغها النبي بأسلوبه ، وبينها بلفظه الشخصي أما الأحاديث القدسية ، فقد كانت تستهل مطالعها بعبارات يشعر بها سامعه أنه يصوغ بأسلوبه البشري ، معنى أنزله الله (٣٤) ، وفي القرآن مواضع كثيرة تصحح بعض المواقف التي اتخذها النبي : تجاه حوادث أو أشخاص : وكذلك في السيرة النبوية ما يفيد أنه قد تراجع عن آراء قال بها أو مواقف اتخذها انطلاقاً من خبرته الشخصية، ثم روجع فيها ، فأشار بأخذ ما أظهر له أنه أنفع ، ولمثل ذلك أشار بقوله : « أنتم أعلم بأمر دنياكم » الذي ورد في صحيح مسلم (٣٥) .

وقد كان الوحي يأتي النبي « في الليل الدامس والنهار الأضحيان ، وفي البرد القارس أو لظى الهجير ، وفي استجمام الحضر أو أثناء السفر ، وفي هدأة السوق أو وطيس الحرب ، وحتى في الإسراء إلى المسجد الأقصى ، والعروج إلى السموات العلى » (٣٦) .

أول ما نزل به جبريل من وحي هو أوائل سورة العلق : « إقرأ باسم ربك الذي خلق » ، فأخبر به النبي زوجته ، وأنه رآه في غـار حـراء . فانطلقت به خديجة إلى ورقة بن نوفل ، وكان شيخاً كبيراً ، فقالت له : يا ابن عم ، إسمع من ابن أخيك . فقال له ورقة : يا ابن أخي ماذا ترى ؟ . فأخبره محمد بخبر ما رأى ، فقال ورقة : هذا الناموس الذي نزل الله على موسى (٣٧) .

ثم فتر الوحي عن النبي ثلاث سنين ، فحزن ، ومر معنا خبر عائشة في ذلك ، حيث غدا مراراً كي يتردى من رءوس شواهق

---

(٣٤) أنظر : صبحي الصالح : المرجع المذكور ص ٣٣ وما يليها .
(٣٥) أنظر : المرجع نفسه ص ٣١ – ٤٦ .
(٣٦) الزركشي : البرهان في علوم للقرآن ج ١ ص ١٩٨ .
(٣٧) البخاري : بدء الوحي ج ١ ص ٧ .

الجبال (٣٨) ، وبينا هو ماش ذات يوم ، إذ سمع صوتاً من السماء فرفع بصره ، فإذا الملك الذى جاءه بحراء ، فرعب منه فرجع إلى زوجته خديجة ، يقول زملونى ، فنزلت الآيات : « يا أيها المدثر . قم فأنذر . وربك فكبر . وثيابك فطهر . والرجز فاهجر » ، فحمى الوحى وتتابع (٣٩) .

وأبطأ الوحى شهراً كاملا بعد « حديث الإفك » (٤٠) الذى رميت به عائشة زوجته ، وأثيرت حولها فضيحة الزنى مع صفوان ابن معطل إذ قال لها النبى « يا عائشة ، أما إنه بلغنى كذا وكذا ، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله ، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله . » وكذلك أبطأ الوحى المتعلق بتحويل القبلة إلى الكعبة فى مكة إذ لم ينزل إلا بعد ستة عشر أو سبعة عشر شهراً من التوجه فى الصلاة إلى بيت المقدس (٤١) .

وقد نزل القرآن — بشكل عام — منجماً « بحسب الحاجة : خمس آيات ، وعشر آيات ، وأكثر وأقل » (٤٢) . فقد نزلت عشر آيات جملة ، فى قصة « الإفك » ، وفى أول سورة « المؤمنون » ، ونزل القول : « وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء ، إن الله عليم حكيم » قبل نزول أول هذه الآية : « يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » (٤٣) .

وتعاقب نزول القرآن ثلاثة وعشرين عاماً ، ثلاث عشرة سنة

---

(٣٨) المرجع نفسه : كتاب التعبير ٩ ص ٣٠ .

(٣٩) المرجع نفسه ج ٦ ص ١٦٢ .

(٤٠) أنظر : صحيح البخارى ج ٦ ص ١٠١ .

(٤١) البخارى : كتاب التفسير ج ٦ ص ٢١ .

(٤٢) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن . ج ١ ص ٧٣ .

(٤٣) السيوطى : الموضع المذكور . والآية رقمها ٢٨ من سورة التوبة .

فى مكة وعشر فى المدينة ، وقدر بعض المؤلفين مدة نزول القرآن بعشرين سنة ، وبعضهم بخمس وعشرين ، وبنوا ذلك على إقامة النبى فى مكة بعد البعثة عشر سنين أو خمس عشرة سنة(٤٤) .

وقد قيل بأن للقرآن تنزلات ثلاث : الأول إلى اللوح المحفوظ ، والثانى إلى بيت العزة فى السماء الدنيا ، والثالث تفريقه منجماً بحسب الحوادث . وقدم لتوكيد ذلك أسانيد اعتبرت صحيحة ، إذ رأى الزركشى أن هذا الرأى « أشهر وأصح ، وإليه ذهب الأكثرون »(٤٥) ، وقال ابن حجر بأنه الرأى « الصحيح المعتمد » كذلك . وعزف عن الأخذ بهذا الرأى كثيرون ، معتبرين أن : « صحة الأسانيد فى هذا القول لا تكفى وحدها لوجوب اعتقاده ، فكيف وقد نطق القرآن بخلافه ؟ . إن كتاب الله لم يصرح إلا بتفريق الوحى وتنجيمه ، ومنه يفهم بوضوح أن هذا التدرج كان مثار اعتراض المشركين الذين ألفوا أن تلقى القصيدة جملة واحدة ، وسمع بعضهم من اليهود أن التوراة نزلت جملة واحدة ؛ فأخذوا يتساءلون عن نزول القرآن نجوماً ، وودوا لو ينزل كله مرة واحـــدة »(٤٦) .

دفع القائلين بأن للقرآن تنزلات ثلاثة لهذا الرأى : « إن فى تعدد النزول وأماكنه مبالغة فى نفى الشك عن القرآن ، وزيادة للإيمان به ، وباعثاً على الثقة فيه . لأن الكلام إذا سجل فى سجلات متعددة ، وصحت له وجودات كثيرة ، كان ذلك أنفى للريب عنه وأدعى إلى تسليم ثبوته ، وأدنى إلى وفرة الإيمان به ، مما لو سجل فى سجل واحد أو كان لـــه

---

(٤٤) انظر : الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ج ١ ص ٢٣٢
السيوطى . الاتقان فى علوم القرآن ج ١ ص ٦٨ .

(٤٥) الزركشى : البرهان ج ١ ص ٢٢٩ .

(٤٦) صبحى الصالح : مباحث فى علوم القرآن ص ٥١ .

وجود واحد »(٤٧) .

وذهب أبو شامة فى « المرشد الوجيز » إلى أن سبب ذلك : « تفخيم لأمره ، وأمر من نزل عليه ، وذلك بإعلام سكان السموات السبع أن هــذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم : ولقد صرفناه إليهم لينزل عليهم »(٤٨)، وقد ذكر السيوطى فى « الإتقان » وغيره : ما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة ، وما تكرر نزوله أكثر من مرة ، وما تأخر حكمه عن نزوله أو نزوله عن حكمه ، وما نزل منه على بعض الأنبياء قبل محمــد .

كان عدد غير كثير من نخبة الصحابة حفظة للقرآن ، وتفيد الروايات التى ذكرها البخارى فى صحيحه ، أنهم لا يزيدون على « سبعة »أشخاص ، هم : عبد الله بن مسعود ، سالم بن معقل مولى أبى حذيفه ، معاذ بن جبل ، أبى بن كعب ، زيد بن ثابت ، أبو زيد بن السكن ، أبو الدرداء(٤٩). وذكر السيوطى أن كتاب القراءات « المنســوب إلى أبى عبيد » عد من المهاجرين : الخلفاء الأربعة ، وطلحة وسعداً ، وابن مسعود ، وحذيفة ، وسالماً ، وأبا هريرة ، وعبدالله بن السائب ، والعبادلة (عبدالله ابن عباس : عبد الله بن عمرو بن العاص ، عبدالله بن عمر ، عبدالله ابن الزبير) ، وعائشة ، وحفصة ، وأم سلمة . ومن الأنصار : عبادة ابن الصامت ، ومعاذاً الذى يكنى أبا حليمة ، ومجمع بن حارثة ، وفضالة بن عبيد ، ومسلمة بن مخلد ، وقد صرح بأن بعضهم إنما كمله بعد النبى »(٥٠) واشتهر بإقراء القرآن من الصحابة سبعة : عثمان بن عفان ، على

(٤٧) الزرقانى : مناهل العرفان ج١ ص ٣٩ وتاليتها .

(٤٨) الاتقان : ج ١ ص ٤٦٩ . البرهان : ج ١ ص ٣٢٠ .

(٤٩) أنظر : صحيح البخارى ، الباب السابع عشر من كتاب مناقب الأنصار .

(٥٠) السيوطى : الاتقان ج ١ ص ١٢٤ .

ابن أبي طالب ، أبي بن كعب ، زيدبن ثابت ، عبد الله بن مسعود ، أبو الدرداء ، أبو موسى الأشعري(٥١) .

وقد مرت كتابةالقرآن بثلاثة أشكال فى ثلاثة عهود ، فى صدر الاســـلام :

١ ــ فقد اتخذ النبي كتاباً للوحى ، فيهم : الخلفاء الأربعة ، معاوية ابن أبي سفيان ، زيد بن ثابت ، أبي بن كعب ، خالد بن الوليد ، ثابت ابن قيس ، كان يأمرهم بكتابة ما ينزل من القرآن ؛ وقد أخرج الحاكم فى « المستدرك » عن زيد بن ثابت أنه قال : « كنا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع »(٥٢) .

وذهب الزركشي وغيره إلى أن ترتيب آيات القرآن « توقيفى » ، أما السور فإن « ترتيب بعضها ليس هوأمراً أوجبه الله ، بل أمر راجع إلى اجتهادهم (الكتاب) واختيارهم ، ولهذا كان لكل مصحف ترتيب(٥٣) وقال القاضى أبو محمد بن عطية : « وإن كثيراً من السور كان قد علم ترتيبها فى حياته (النبي) كالسبع الطوال والحواميم والمفصل »(٥٤) .

ولم تجمع فى عهد النبي آيات كل سورة فى صحائف عدة ؛ ولا جمع القرآن كله بين دفتى مصحف واحد . ومرد ذلك على حد قول الزركشي : « إنما لم يكتب فى عهد النبي مصحف لئلا يفضى إلى تغييره فى كل وقت ، فلهذا تأخرت كتابته إلى أن كمل نزول الوحى بموته » .

٢ ــ أول من جمع الآيات والسور فى مصحف مرتباً ، هو أبو بكر . يقول المحاسبي : « وأمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً ،

(٥١) الذهبى : طبقات القراء ، نقله السيوطى فى الاتقان ج ١ ص ١٢٥
(٥٢) أنظر : الاتقان ج ١ ص ٩٩ ، البرهان ج ١ ص ٢٣٧ .
(٥٣) الزركشي : البرهان ج ١ ص ٢٦٢ .
(٥٤) المرجع نفسه ص ٢٥٧ .

وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله فيها القرآن منتشرا ، فجمعها جامع وربطها بخيط ، حتى لا يضيع منها شيء »(٥٥) ، وكان جمع القرآن سنة اثنتي عشرة من الهجرة ، بعد « موقعة اليمامة » بين المسلمين والمرتدين من أتباع « مسيلمة » . إذ قتل سبعون من الصحابة ، فخاف ذلك عمر بن الخطاب ، وألجأه أن يقترح على أبي بكر جمع القرآن ، فكلف به زيداً ، يقول في ذلك : « فتتبعت القرآن أجمعه من العسف واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري ، لم أجدها مع أحد غيره حتى خاتمة براءة . فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ، ثم عند عمر حياته ، ثم عند حفصة بنت عمـــر »(٥٦) .

وقد أوصى أبو بكر وعمر زيداً لدى جمع القرآن ، أن : « أقعد على باب المسجد ، فمن جاء بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه »(٥٧) واستغرق جمع المصحف حوالى سنة واحدة . أما أصل تسميته هذه ، فهي أنه لما كتب على الورق ، قال أبو بكر : « التمسوا له اسماً » ، فقال بعضهم : « السفر » ، قال : ذلك اسم تسميه اليهود ، فكرهوا ذلك . وقال بعضهم : « المصحف » فإن الحبشة يسمون مثله ، فاجتمع رأيهم على أن سموه « المصحف »(٥٨) .

(٥٥) البرهان ج ١ ص ٢٣٨ . الاتقان ج ١ ص ١٠١ ، والمحاسبي، هو الحارث بن أسد ، توفي في بغداد سنة ٢٤٣ هـ . ذكر قوله هذا في كتاب فهم السنن ، ونقله السيوطي والزركشي فيما أشير اليه .

(٥٦) صحيح البخاري : فضائل القرآن — البابان ٣ و ٤ ، الأحكام — الباب ٣٧ . مسند أحمد ج ١ ص ١٣ .

(٥٧) السيوطي : الاتقان ج ١ ص ١٠٠ ، وقد أخرج هذا الحديث — المنقطع ابن أبي داود (وهو من كبار حفاظ الحديث) من طريق هشام بن عروة عن أبيه .

(٥٨) السيوطي : الإتقان ج ١ ص ٨٩ .

٣ – أما الجمع الثانى للمصحف فقد تم فى عهد عثمان بن عفان سنة (٢٥ هـ) ، إذ أفزع حذيفة بن اليمان : اختلاف أهل الشام والعراق فى قراءة القرآن ، حينما كان يغازيهم فى فتح ارمينيا وأذربيجان . فجاء عثمان قائلا : يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة ، قبل أن يختلفوا فى الكتاب اختلاف اليهود والنصارى . فأرسل عثمان إلى حفصة ، أن أرسلى إلينا بالصحف ننسخها فى المصاحف ثم نردها إليك . فأرسلت به حفصة إلى عثمان ، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد ابن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها فى المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فى شىء من القرآن ، فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم . ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف فى المصاحف ، رد عثمان الصحف إلى حفصة ، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا ، وأمر بما سواه من القرآن فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرق » (٥٩) .

ومن المصاحف المشهورة – إلى جانب مصحف حفصة – اثنان : مصحف أبى بن كعب(٦٠) ، ومصحف عبد الله بن مسعود(٦١) الذى أبى أن يحرقه ، ثم عاندوه إلى ذلك فأذعن له . ويلى هذين المصحفين فى الشهرة : مصحف أبى موسى الأشعرى ثم مصحف المقداد بن عمر(٦٢) . وذكر ابن النديم فى « الفهرست » وابن أشتة فى « المصاحف »

(٥٩) صحيح البخارى : كتاب فضائل القرآن – البابان ٢ و ٣ .
السيوطى : الاتقان ج ١ ص ١٠٢ .
ابن أبى داود : المصاحف ص ١٨ . الطبرى : تفسير القرآن ج ١ ص ٢٠ وتاليتها .

(٦٠) ابن أبى داود : المصاحف ص ٩ .

(٦١) صحيح البخارى ج ٦ ص ١٨٦ .

(٦٢) ابن سعد : كتاب الطبقات ج ٣ ص ١١٤ .

وابن أبى داود فى كتابه « المصاحف » أيضاً : وجود مصاحف أخرى ، لم تعرف ولم تشتهر .

وكما رفض ابن مسعود فى البداية إحراق مصحفه تنفيذاً لأمر عثمان ، رفضت حفصة تسليم مصحفها إلى مروان بن الحكم ليحرقها ، حتى إذا توفيت أخذها وأحرقها ، مسوغاً ذلك بقوله : « إنما فعلت هذا لأن ما فيها قد كتب وحفظ بالمصحف الإمام ، فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب فى شأن هذه الصحف مرتاب »(٦٣) .

أما عدد النسخ التى وضعت فى عهد عثمان ، فغير متفق عليه بين المؤرخين . يقول أبو عمر الدانى (توفى سنة ٤٤٤ هـ) . فى هذا الصدد : « أكثر العلماء على أن عثمان لما كتب المصاحف جعلها على أربع نسخ ، وبعث إلى كل ناحية واحدة : الكوفة والبصرة والشام ، وترك واحدة عنده . وقد قيل : إنه جعله سبع نسخ ، وزاد : إلى مكة وإلى اليمن وإلى البحرين . قال والأول أصح ، وعليه الأئمة » (٦٤) ، ورأى السيوطى : « أن المشهور أنها خمسة »(٦٥) .

وجميع تلك المصاحف كانت « خالية من النقط والشكل ، ومن أسماء السور والفواصل ، اقتداء بأبى بكر ، فإن صحفه كانت مجردة من كل ذلك ، وفوق هذا جردت المصاحف العثمانية مما ليس بقرآن ، من الشروح والتفاسير ، فمن الصحابة من كان يكتب فى مصحفه ما سمع تفسيره وإيضاحه من النبى »(٦٦) .

خلو المصاحف العثمانية من النقط والشكل ، جعل رسم بعض الألفاظ

---

(٦٣) ابن أبى داود : المصاحف ص ٢٤ .

(٦٤) أبو عمر الدانى : المقنع فى رسم القرآن . القفطى : انباه الرواة ج ٢ ص ٣٤١ وتاليتها .

(٦٥) السيوطى : الاتقان ج ١ ص ١٠٤ .

(٦٦) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ص ٨٥ .

القرآنية صالحاً للقراءة بأكثر من وجه ، يميز الناس بينها بالسليقة ، مدة بضع وأربعين سنة ، حتى خلافة عبد الملك (٦٥ هـ) ، حيث كثرت التصحيفات وانتشرت (٦٧) ، ففكر بعض رجال الحكم بإحداث أشكال معينة تساعد على القراءة الصحيحة ، منهم عبيد الله بن زياد (ت ٦٧ هـ) الذى ينسب إليه أنه أمر رجلا فارسى الأصل بإضافة الألف إلى ألفى كلمة حذفت منها ، فكان هذا الكاتب ينسخ (قالت) بدلا من « قلت » و « كانت » بدلا من « كنت » (٦٨) ومنهم : الحجاج بن يوسف الثقفى (ت ٩٥ هـ) الذى أصلح الرسم القرآنى فى أحد عشر موضعاً ، فكانت أوضح قراءة وأيسر على الفهم (٦٩) .

وقد اختلف فى أول من نقط القرآن ، وترددت فى ذلك أسماء أشهرها : أبو الأسود الدؤلى (٧٠) ، يحيى بن يعمر (٧١) ، نصر بن عاصم الليثى (٧٢) ، والحسن البصرى (٧٣) . ثم أتى الخليل بن أحمد الفراهيدى فكان أول من صنف النقط ، ورسمه فى كتاب ، وذكر علله ، وأول من وضع الهمزة والتشديد والروم والإشمام (٧٤) . وتابعه أبو حاتم السجستانى بتأليف كتابه عن نقط القرآن وشكله ، وقد مرت جميع تلك المراحل والخطوات بمعارضات شديدة تشتد وتضعف ، بحسب

---

(٦٧) هذا قول أبى الهلال العسكرى (ت ٣٨٢ هـ) أورده ابن خلكان وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٥ .

(٦٨) و (٦٩) ابن أبى داود : المصاحف ص ١١٧ .

(٧٠) الزركشى : البرهان ج ١ ص ٢٥٠ نقله المبرد : « أول من نقط المصحف أبو الأسود الدؤلى » .

(٧١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٢٧ . توفى يحيى سنة ١٢٩ هـ .

(٧٢) طبقات القراء ص ٣٣٦ . توفى نصر سنة ٨٩ هـ .

(٧٣) السيوطى : الاتقان ج ٢ ص ٢٩٠ . توفى الحسن سنة ١١٠ هـ

(٧٤) أنظر : كتاب النقط لأبي عمرو الداني ص ١٣٣ . الاتقان =

الأحوال والأزمان ، وتحقق تحسين الرسم القرآنى متدرجاً ، جيلا بعد جيل ، حتى بلغ الذروة فى نهاية القرن الثالث الهجرى(*) .

من الخصائص الشكلية الفنية التى انفرد بها القرآن ، من حيث هو الكتاب الدينى الإسلامى ، من بقية الكتب الدينية الأخرى : ونشأ عنها نتائج ملأت كتب كثير من الباحثين وأوحت بآثار هامة فى مجالات تتبع الفكر الانفعالى لدى المشتغلين بالتجارب الدينية ؛ ولاسيما فى موضوع التصوف ، ما لخصه الدكتور « زكى مبارك » بقوله : يظهر أن القرآن نظم نظماً غنائياً ، وأن ترتيله كان ملحوظاً فى أوضاعه النثرية ، بدليل أن كثيراً من الآيات ينتهى ، قبل أن ينتهى المعنى المطلوب » (٧٥) .

ولعل من مراعاة التأثير الموسيقى فى القرآن ، قول الرسول لعمر فى هذا الشأن : « علمه بلالا ، فإنه أندى منك صوتاً » : وما نراه

ج ٢ ص ٢٩٠ . توفى الفراهيدى سنة ١٧٥ هـ والسجستانى سنة ٢٤٨ هـ .

(*) ظهر القرآن مطبوعا للمرة الأولى فى التاريخ ، حوالى سنة ١٥٣٠ م ، ولكن السلطات الكنسية أصدرت آمرا باعدامه حال ظهوره . ثم طبعه « هنكلمان » فى « هامبورج » سنة ١٦٩٤ م ، ثم تلاه « مراكى » بطبعه فى « بادو » سنة ١٦٩٨ م . ثم ظهرت « طبعة اسلامية للقرآن » فى « سانت بترسبورغ » بروسيا سنة ١٧٨٧ م قام بها « مولاى عثمان » ومثلها فى قازان . ثم ظهر فى ايران طبعتان : الأولى سنة ١٨٢٨ م فى طهران والثانية سنة ١٨٣٣م فى تبريز . ثم أصدر « فلوجل » طبعة خاصة فى « ليبزيغ » سنة ١٨٣٤ م ، تلقاها الأوربيون بحماسة منقطعة النظير . وتبع ذلك طبعات فى الهند والآستانة ، ابتداء من سنة ١٨٧٧ م . وصدر عام ١٩٢٣م طبعة أنيقة للقرآن ، أشرفت عليه مشيخة الأزهر . (أنظر: Blachar Le coran, p. 133.

(٧٥) زكى مبارك : النثر الفنى فى القرن الرابع ج ١ ص ٤٢ .

فى أدعية مأثورة عن النبى كثيرة : « فالقنوت المأثور مسجوع ، ودعوات السلف الصالح كذلك مسجوعة . وفى هذا كله ما يشعر بأن أهل الرأى من قدماء المسلمين، كانوا يراعون النظم الغنائى فى الدعوات والصلوات(٧٦) وقد قرىء القرآن بالألحان منذ صدر الإسلام ، فكان « لعون بن عبدالله جارية يقال لها بشرة ، كانت تقرأ القرآن بألحان ، فقال لها يوماً يا بشرة ، إقرئى على إخوانى ، فكانت تقرأ بصوت فيه ترجيع حزين (٧٧)

حتى رأى ماسينيون : « أن التصوف الإسلامى - فى أصله وتطوره - صدر عن ادامة تلاوة القرآن ، والتأمل فيه وممارسته .

لقد قام التصوف الإسلامى على أساس التلاوة المستمرة والقراءة الشاملة لهذا النص الذى يعتبر مقدساً ، ومنه استمد التصوف خصائصه المميزة : التلاوة المشتركة بصوت مرتفع (الذكر ، رفع الصوت) ، وإقامة مجالس الذكر المنتظمة ، التى تتلى فيها آيات القرآن ، وموضوعات للتأمل مناسبة ، منظومة ومنثورة (٧٨) .

كما رد ماسينيون إلى القرآن أصول الرموز الصوفية الآتية(٧٩) :

١ - النار والنور للدلالة على الله فى الآيات : « فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور ناراً ، قال لأهله امكثوا إنى آنست ناراً . لعلى آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار . لعلكم تصطلون . فلما اتاها نودى من شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إنى أنا الله رب العالمين (القصص ٢٩ ،

---

(٧٦) زكى مبارك : المدائح النبوية فى الأدب العربى ص ٢٠٨ .
(٧٧) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٤ ص ٢٦٤ .
(٧٨) ماسينيون : بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى ص ١٠٤ وتاليتها .
(٧٩) انظر : المصدر نفسه ص ١٠٤ - ١٣٦ .

٣٠) . « اللهُ نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار ، نور على نور يهدى الله لنوره من يشــاء .. » (النور ٣٥) .

٢ — حجب النور والظلمة : كما في الآية (٥) من سورة فصلت : وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقــر ومن بيننا وبينــك حجاب » .

٣ — الطائر رمزاً للبعث ، بعث الروح : كما في سورة البقرة — الآية (٢٦٠) في النص : « وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قــال أو لم تؤمن قــال بلى ولــكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً » ، والآية (٤٩) من سورة آل عمــران : « أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله » . والآية (١٩) من سورة الملك : « أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن إلا الرحمن » .

٤ — ماء السماء : في الآية (٩) من سورة (ق) : « ونزلنــا من السماء ماء مباركاً » .

٥ — الشجرة رمزاً للإنسان ومصيره : كما في الآية (٣٠) من سورة القصص : « فلما أتاها نودي من شاطيء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة » . والآية (٢٤) من سورة إبراهيم : « ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » . والآية (٨٠) من سورة يس : « الذى جعل لــكم من الشــجر الأخضر نــاراً » .

٦ — الكأس ، الشراب ، السلام ، بوصفها رموزاً لمراسم تولية

الأولياء المقربين فى الجنـــة : كما فى الآيتين (١٧) ، (١٨) من سورة الواقعة : « يطوف عليهم ولدان مخـــلدون ، بأكواب وأباريق وكأس من معـــين » . والآيتين (٢٥) ، (٢٦) من السورة نفسها : « لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيما ، إلا قيـــلا سلاماً سلاماً » ، وسورة الإنســـان : « وسقاهم ربهم شراباً طهوراً » .

فالصوفية « استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبـــار ، معانى لطيفة باطنة ، وحكماً مستطرفة ، وأسراراً مذخورة . . وهم أيضاً فى مستنبطاتهم مختلفون كاختلاف أهل الظاهر ، غير أن اختلاف أهل الظاهر يؤدى إلى الغلط والخطأ ، والاختلاف فى علم الباطن لا يؤدى إلى ذلك ، لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخـــلاق ومقامات ودرجات » ، وكل واحد من الصوفية « يتكلم من حيث وقته ، ويجيب من حيث حاله ، ويشير من حيث وجده »(٨٠) .

وأكد الصوفية — دائماً — أنهم يتأسون أخلاق وسلوك النبى ، وعد السهروردى « الصوفية أوفر الناس حظاً فى الاقتداء برسول الله ، وأحقهم بإحياء سنته » (٨١) ، وقد فصل أخلاق الصوفية مطابقاً إياها مع أخلاق النبى ، فعـــد فى ذلك (٨٢) :

— التواضع : قال النبى : « إن الله تعالى أوحى إلى أن تواضعوا ، ولا يبغى بعضكم على بعض » .

— المداراة واحتمال الأذى : قال النبى : « المؤمن الذى يعاشر الناس ويصبر على أذاهم خـــير من الذى لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم » .

(٨٠) السراج : اللمع ص ١٠٥ و ١٠٧ على التوالى .
(٨١) عبد القاهر السهروردى : عوارف المعارف ص ٢٩٩ .
(٨٢) أنظر : المصدر نفسه ص ٢٣٩ — ٢٦٩ .

– التجاوز والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة : « قال النبي : « رأيت قصوراً مشرفة على الجنة ، فقلت : يا جبريل ، لمن هذه؟ قال : للكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » .

– البشر وطلاقة الوجه : قال النبي : « كل معروف صدقة ، وإن من المعروف أن تلقى أخاك بوجه طلق » .

– الإنفاق من غير اقتار وترك الادخار : قال النبي لخادمه : « ألم أنهك أن تخبيء شيئاً لغد ؟ ! فإن الله يأتي برزق كل غد » ، وقال : « اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً » .

– التودد والتآلف والموافقة للإخوان : قال النبي : « المؤمن آلف مألوف ، لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف » .

وقد سرد « القشيرى » فى رسالته ، مقامات وأخلاق الصوفيين ، ملتمساً لها من القرآن أو سيرة النبي دعماً ، وعد فيها : التوبة ، المجاهدة ، التقوى ، الخوف ، الرجاء ، الحزن ، الجوع وترك الشهوة ، الخشوع والتواضع ، مخالفة النفس وعيوبها ، الحسد ، الغيبة ، القناعة ، التوكل ، الشكر ، اليقين ، الصبر ، المراقبة ، الرضا ، العبودية ، الاستقامة ، الإخلاص ، الصدق ، الحياء ، الذكر ، الخلق القويم ، الجود والسخاء ، الغيرة ، الولاية ، الدعاء ، الفقر ، الأدب ، السفر ، التوحيد ، الموقف من الموت ، المعرفة بالله ، المحبة . الشوق ، اتباع الشيخ ، السماع ، الرؤيا . . . وغيرها .

ومن ذلك ما تداوله الصوفية عن عبد الله بن عمر ، إذ روى قول النبي : « أحب شيء إلى الله تعالى الغرباء . قيل : ومن الغرباء قال : الفرارون بدينهم ، يبعثهم الله يوم القيامة مع عيسى بن مريم عليهما السلام » (٨٣) . فقد تبارى أوائل من اختطوا طريق التصوف ، إلى

(٨٣) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ٢٥ .

القرار بدينهم حقاً ، يتوارون عن القوم جاهدين ، آملين إكرامهم من لدن الله بالبعث مع التي نفخ الله فيهما من روحه ، ومن وهبه لها غلاما زكياً . فكان مخاضها إلى جذع النخلة، واحداً من المثل التي تأساها الصوفي المسلم في وحدته، وبيان اتكاله على الباريء الغني ،الذي جعل لهـا من الرطب طعاماً قليلامتواضعاً يمسك عليها الحياة . وما أشبه ذلك بحال الصوفي الذي يكتفي بكسرة خبز وشربة ماء واعتزال الناس ، متبذاً بنفسه البعد عن مشاغل الحياة الدنيا ، متبتلا في مخاض تجربته في الصبر على المكاره، للوصول إلى إبداع حالة من الاندماج في موجودات الكون فيشعر بالتعدد والكثرة ، وكأنه في جميع الأشياء المحيطة به عبر تأمله خالقها الذي تربطه به علاقة الإخــلاص والعهـد على اكتفاء به دون ســائر الآخــرين .

ومن ذلك ما رواه أبو أمامة عن النبي ، إذ قال : « إن من أغبط أوليائي عندي مؤمناً خفيف الحـاذ*، ذا حظ من صلاة وصيام ، أحسن عبادة ربه وأطاعه في سره ، وكان غامضاً في الناس لا يشار إليه بالأصابع وكانت معيشته كفافا ، وصبر على ذلك ، فعجلت منيته ، وقلت بواكيه، وقل تراثه » (٨٤) . فهذا مما يجعل « مثال » المؤمن التقي الورع المقبل على الدنيا ، لا يقترب من التحقق بغير حياة أولئك الصوفيين ، الذين دعوا إلى الحـرص على قـلة المال والعيال وأخذوا أنفسهم بالصلاة والصيام وابتعدوا عن الناس ليكونوا « نكرات » لا يعرفون بمراكزهم الاجتماعية ولا أموالهم وما يملكون من بهيمة الأنعام

(*) الحاذ : الظهر . ويقال : فلان خفيف الحاذ ، أي قليل المال والعيال

(٨٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٢٥ .

يسلكون سادرين مجتهدين في العبادة جاعلين في أنفسهم مانق الطاعة أصلا يحرك أعمالهم . .

وقد كان الواحد من هؤلاء المتعبدين المسلمين، يرى في النبي المثال العملي المتحقق في خوفه الشديد من الموت، وتعزية النفس في أن يكون ممن سكن الفردوس الأعلى ، وورد أنهار اللبن والعسل المصفى ، يعب من خمر الجنة دون حساب ، تحيط به الحور العين والولدان المخلدون ، بديل ما أعرض عنه في « دار الاختبار » . فهو يستعد للموت غير آسف ، ولا متمسك بأعراض الدنيا وأسبابها وبهارجها ، ووكده نيل الأمان والاطمئنان إلى المستقبل ، حيث يحظى بالرضى عن سلوكه ويبشر بالجنة ، ثواباً على انصياعه للأوامر الإلهية .

كما علم النبي معاشر المسلمين المرافقين أسلوب التصوف ، من خلال وعظه الدائم ووصاياه . قال لمعاذ بن جبل : « يا معاذ ، إن المؤمن لدى الحق أسير ، يعلم أن عليه رقيباً ، على سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله وفرجه وبطنه ، حتى اللمحة ببصره، وفتات الطين بإصبعه وكحل عينيه ، وجميع سمعه . إن المؤمن لا يأمن قلبه ولا يسكن روعته، ولا يأمن اضطرابه، يتوقع الموت صباحاً ومساء ، فالتقوى رقيبه ، والقرآن دليله ، والصلاة كهفه ، والصيام جنته : والصدقة فكاكه ، والصدق وزيره ، والحياء أميره ، وربه تعالى من وراء ذلك كله بالمرصاد : يا معاذ : إن المؤمن قيده القرآن عن كثير من هوى نفسه وشهواته ، وحال بينه وبين أن يهلك، فما يهوى بإذن الله . يامعاذ : إني أحب لك ما أحب لنفسي ، وأنهيت إليك ما أنهى إلى جبريل عليه السلام ، فلا أعرفنك توافيني يوم القيامة، وأحد أسعد بما آتاك الله منك »(٨٥) .

هكذا تبدو حياتنا القائمة حالة من السجن المتعب، يمارس الرقابة

(٨٥) المرجع نفسه ص ٢٦ وتاليتها .

علينا فيه موجود لا مجال إلى الفكاك منه أوخداعه، فالله الذى خلقنا داخل هذه الحالة البدنية وجعل فينا الاستعدادات النفسية والقدرات العقلية والفاعلية السلوكية، هو الذى يغرينا بجلاله وقربه، وهو الحكم الفصل فى مدى نجاحنا وفشلنا فى هذا الاختبار ، ولا سبيل – كما يرى النبي فيما تقدم – إلا السلوك « الأسر » الذى يشحن به السالك نفسه ، فيخاف من الخطأ والمراقبة ، فى النظر والسمع والحركة والأمل والتفكير وإرواء الرغبة ، إذ يتحقق بهذا للمرء إغلاق الأبواب على ذاته، وتتركز اهتماماته جميعاً حول موضوع النجاة من كل احتمال يتسرب فى طواياه الخطأ إلى عمله أو ظنه بخالقه .

وتتحول غاية العيش من التمتع باللذائذ ، إلى سلسلة من الآلام القاسية ، يكابدها المؤمن كلما فكر فيما يفقده بسبب حرمانه وبعده عن الجنة ، التى أعدت للمتقين . وتتخذ الصياغة التعاملية بين الناس شكلها المتراخى شيئاً فشيئاً ، كلما أحسوا بأن جهودهم فى هذا السبيل لا فائدة ترجى منها ، عند خالقهم الذى لا يزيد ما عنده شىء ولو أضيف إليه جميع ما فى الأرض . وتتراجع الرغبات فى الامتلاك ، مع تنامى الشعور الضاغط بأن مصير ذلك الزوال ، ويستبد بالشخص قلق فاعل دائم ، يدفعه إلى تقليب الأمور على جميع وجوهها الممكنة، مخافة الخطأ والفشل . فيستولى على الفاعلية السلوكية نوع من « الكف » يخرجها إلى ترك المبادرة والمبادلة والتجريب ، ثم الاستغناء عن كل ما يمكن إلغاؤه أو تأجيله .

وفى ترك الذهب والفضة وما يدخل فى امتلاكه وسائل الرفاهية، روى « ثوبان » مولى النبي عنه : « من ترك بعده كنزاً ، مثل له شجاعاً أقرع يوم القيامة له زبيبتان ، يتبعه ويقول له : من أنت؟ ويلك . فيقول : أنا كنزك الذى تركت بعدك ، فلا يزال يتبعه حتى يلقمه يده ، فيقضمها ،

ثم يتبعه سائر جسمه » . « وما من أحد يترك ذهباً ولا فضة ، إلا جعل الله له صفائح ، ثم كوى بها من قدميه إلى ذقنه »(٨٦) .

إن النبي شق بتعاليمه الطريق إلى سلوك الفقر والافتقار في الاسلام ، الذى انسرب إليه من حياة العرب قبل هذه الفترة من تاريخهم ، وساعدت فيه وعضدته طبيعة البلاد ومصالح الناس . فأضاف إلى الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية بعداً دينياً ذا فوائد عملية تجارية ، تتسم من خلال « المبادلة » المتاحة بين زائل الدنيا وباقي الآخرة ، اتقاء عذاب يوم عظيم ، أراد به التفريق بين الإقبال على اللذات الزائلة وإدراك دين القيمة ، فصح فيصلا دون ما هو خير وأبقى .

يقول النبي : « يجمع الله عز وجل الناس للحساب ، فيجيء فقراء المؤمنين يزفون كما تزف الحمام ، فيقال لهم : قفوا عند الحساب ، فيقولون ما عندنا حساب ، ولا آتيتمونا شيئاً . فيقول ربهم : صدق عبادى ، فيفتح لهم أبواب الجنة ، فيدخلونها قبل الناس بسبعين عاماً » (٨٧) .

فهذا النموذج الموسوم قد أغرى الكثيرين ، في ظروف الحياة الصعبة ، ألا يتوانوا عن مضاهاة حال الجنة بأحوال الواقع ، حتى في أبسط ما تعرضه مقتضيات التبادل الاجتماعي ، متمسكين بقول النبي الذى رواه عبد الله بن عمر في وعظه : « أحب في الله ، وأبغض في الله ، ووال في الله ، وعاد في الله ، فإنك لا تنال ولاية الله إلا بذلك ولا يجد رجل طعم الإيمان ، وإن كثرت صلاته وصيامه ، حتى يكون كذلك . . يا ابن عمر إذا أصبحت فلا تحدث نفسك بالمساء ، وإذا

---

(٨٦) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ١ ص ١٨٠ وتاليتها .
(٨٧) الحديث بلفظ «جرير» وقد أورده صاحب الحلية ج١ ص٢٤٧

أمسيت فلا تحدث نفسك بالصباح، وخذ من صحتك لسقمك ، ومن حياتك لموتك . يا عبد الله لا تدرى ما اسمك غداً ، كن غريباً فى الدنيا أو عابر سبيل ، وعد نفسك من أهل القبور »(٨٨) .

فهذه المعالم كانت تستقر فى سلوكية النبى محمد والأشخاص الذين كانوا قريبين منه أو بعيدين عنه ممن تأثروا بهذا الاتجاه الفكرى الدينى فى التأمل حتى لو لم يكن هؤلاء ممن أثرعنهم أنهم فى أعلام الصوفية المتنسكين المعروفين فى الفترة اللاحقة من سيرورة التصوف نحو التعقد والنضج والاكتمال باعتماد البحوث النظرية إضافة إلى السلوك التلقائى العملى .

وفى مقدمة هؤلاء رفيق النبى الوفى الذى خلفه فى مسيرة نشر الدين الإسلامى وتوسيع رقعة امتداده وتطبيقه عبد الله بن أبى قحافة . فقد « كان أبو بكر رجلا بكاء لا يملك دمعه حين يقرأ القرآن . . قال لأصحابه : ما تقولون فى هاتين الآيتين : «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا»و«الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»؟ قالوا: آمنوا بربهم فلم يدينوا ولم يلبسوا إيمانهم بخطيئة . قال : لقد حملتموهما على غير المحمل ثم قال : قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلم يلتفتوا إلى إلـه غيره ولم يلبسوا إيمانهم بشرك »(٨٩) .

إن أبا بكر يمثل نموذج « الصدق » الذى يمكن أن يطمح إليه الصوفى فى علاقته مع أقرانه الآخرين خاصة فيما يتعلق بأقوالهم فى العلاقة مع الله ومجاهدة النفس للوصول إلى تعميقها وتوطيدها بحيث يكون الإنسان مؤهلا للتنزلات والكشف بتأييد ربانى كالذى

---

(٨٨) أورده صاحب الحلية ج ١ ص ٣١٢ وتاليتها .

(٨٩) حلية الأولياء ج ١ ص ٣٠ .

حصـــل عليه النبي وأبو بكر أثناء « الهجرة » من وجه المشركين إذ دخلا في « خلوة » الغار مع الله الذى كان ثالث اثنين استولى على أحدهما ـ أبي بكر ـ شعور قاهر بالحزن لم يصرفه إلا « معرفة » قرب العناية الإلهية بتأثير علاقة الحب المعقودة بين صاحب الآخرة وبائعي الدنيا .وما تفترضه من « تضحية » بالفرح واللذة والهدوء والتعرض للأذى وصروف الخطر والألم .

فالثقة بين الخالق والمخلوق هي الأساس الذى تبنى عليه العلاقة ، وهي تنسرب إلى علاقة السالكين بعضهم ببعض توثق وتربط وتشد وتقيد . وهذا يتطلب إيمانا غير محـــدود بالقدرة الإلهية يتحول معه كل ما هو متاح للناس شيئاً تافهاً حقيراً يقول النبي : « من سره أن يكون أعز الناس فليتق الله ، ومن سره أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق منه بما في يده ومن سره أن يكون اقوى الناس فليتوكل على الله » ، وروى على بن أبي طالب عنه : « من سره الغنى بلا مال والعز بلا سلطان والكثرة بلا عشيرة فليخرج من معصية الله إلى عز طاعته فإنه واجد ذلك كله » (٩٠) .

ودعم هذه الجهود في الانصراف إلى مجاهدة النفس ما يسببه الخوف من الخسارة في الدنيا التى لا تحتمل إعادة المحاولة من جديد مع المقابلة بين ما في حياة الإنسان الحالية وحياته المنتظرة بعد الموت من تفاوت في الطول . إذ أن القصر المفرط بالنسبة للخلود في إحدى حياتي الجنـــة والنار يدفع إلى رفع رتبة الشحن النفسى كلما تأمل السالك هذه النتيجة التى يؤكدها جميع ما في الدين من سلوكات إجرائية ومناسك .

خطب النبي ذات يوم فحمدالله ثم أقبل على الناس فقال: « يا أيها الناس إن لكم معالم فانتهوا إلى معالمكم وإن لكم نهاية فانتهوا إلى

(٩٠) محمد المبرد : الكامل في اللغة والأدب ج ١ ص ١٢٢ .

نهايتكم فإن العبد بين مخافتين : أجل قدمضى لا يدرى ما الله فاعل فيه وأجل باق لا يدرى ما الله قاض فيه . فليأخذ العبد من نفسه لنفسه ومن دنياه لآخرته ومن الشبيبة قبل الكبر ومن الحياة قبل الممات فو الذى نفس محمد بيده ، ما بعد الموت من مستعتب ، ولا بعد الدنيا من دار ، إلا الجنة او النار » (٩٠).

وستتضح الخطوط العامة لهذه السلوكية الصوفية تدريجاً فيما سنعرض له من تجارب شخصية فردية ضمن إطار تحقيق تعاليم النبى ووعظه أصحابه وما نتج عن ذلك من تراث بـ « المحاكاة » التى انعقدت بين جمهور الصوفيين كنتيجة لتأسى هذا النموذج المرغوب من السلوك الدينى . إذ أن ما نقل عن النبى رغم جميع التفسيرات الممكنة بقى بمثابة المعين الأخصب الذى امتاح منه أعلام التصوف يمزجون به ثقافاتهم المختلفة والعقائد السابقة التى عرفوها فى أديانهم السالفة ، اضافة إلى آرائهم الخاصة فى الوجود وقضاياه مما يتصل بالنظر العقلى أو يلبى الرغبات النفسية أو تفرضه مقتضيات الحياة الاجتماعيـة .

وقد بقى ذلك فى رتبة « المقياس » الذى مكن لفيفاً من المشتغلين بمكونات التصوف الإسلامى وأخباره من الحكم على آراء واعمال الصوفية المتأخرين من حيث قيامها فى الأصول على الأقل إطلاقاً من المعالم العامة التى أفردت التصوف عما سواه من طريقة فى الحياة الدينية الاسلامية .

ومضى بعض الباحثين فى الاستقصاء وذهب إلى تجسيد جميع ما نقل من أوصاف السلوكية الصوفية فى شخصية النبى ، بحيث بدت

(٩١) محمد المبرد : الكامل في اللغة والأدب ج ١ ص١٢٢

غالبية القضايا الفكرية اللاحقة في التأمل الذوقي النظري نتائج ضرورية من إفراز هذا الميدان بعد أن أصبحت قضية الاكتفاء بالممارسة العملية غير كافية لإبراز الوجه الحقيقي للعلاقة القائمة بين المفكر الصوفي وربه أورد المبرد أن النبي قال : « أمرني ربي بتسع : الإخلاص في السر والعلانية والعدل في الغضب والرضا ، والقصد في الفقر والغنى ، وأن أعفو عمن ظلمني وأصل من قطعني وأعطي من حرمني وأن يكون نطقي ذكراً وصمتي فكراً ونظري عبرة .

وحدثت أنه التقى حكيمان فقال أحدهما للاخر : إني لأحبك في الله . فقال له الآخر : لو علمت مني ما أعلمه من نفسي لأبغضتني في الله . فقال له صاحبه : لو علمت منك ما تعلمه من نفسك لكان فيما أعلمه من نفسي شغل »(٩٢) .

وقد نشأ عن هذا الاتجاه في تمثل السلوك المحمدي أن ذهب بعض المؤرخين إلى عد أصحاب النبي جميعاً بين المتصوفين كما فعل صاحب « حلية الأولياء ». فأثار استغراب بعض المتمكنين والدارسين للمضامين الاعتقادية الصوفية ، وقد عبر عن جانب من ذلك «ابن الجوزي» في سياق تعداد مآخذه على كتاب الأصفهاني قائلا : « إضافة التصوف إلى كبار السادات ، كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن وشريح وسفيان وشعبة ومالك والشافعي وأحمد ، وليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف . . (لأنه) لا يقتصر على الزهد ، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه »(٩٣) .

فملاحظة ابن الجوزي صادقة بالنسبة للتصوف النظري اللاحق ،

(٩٢) المبرد : المرجع نفسه ص ١٢٢ وتاليتها .
(٩٣) ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ١ ص ٤ .

وهى اذ تستثنى حصر الصوفى فى سلوك الزهد ، يعنى أنها لا تنظر إلى هذا الطريق الدينى بمعناه وشكله الأولين ، وإنما بعد الاشتداد . وهذا يشير إلى أن تطوراً هاماً قد طرأ على ما يمكن تسميته تصوف الإجبار ، فتحول إلى تصوف الاختيار : ولا سيما بعد توافر الأقوات وازدياد الأرزاق وانتشـــار اليســـار، واتساع ذات اليد . فانتقل التصوف إلى قضايا ومناقشات نظرية ، إضافة إلى ذلك السلوك البسيط الذى كان كافياً خلال الفترة المبكرة من حياة الدين الإسلامى ، فى مجتمع مكة والمدينة ـــ الصغير نسبياً وعبر العلاقات غير المعقدة التى كانت تسود حياة المسلمين آنذاك ، وتنتظم علاقاتهم المختلفة .

الفصل الثـــانى

انتقائية الوعظ والكف الاجتماعى

يمكن أن نلمح المنازع الصوفية فى سلوكيات عدد من الصحابة ، فى صورة أوضح مما نراه لدى الآخرين ، بحيث يمكن إعتبار هؤلاء حلقة الوصل بين السلوك النبوى والسلوك الصوفى اللاحق . وأشهرهم أبو ذر الغفارى ، أبو الدرداء ، أويس القرنى ، عمران الخزاعى ، وفيما يلى بيان لبعض الأصول التى اعتمدوها مبادىء سلوكية ناظمة ، فى إطار التجربة الدينية ، التى تقوم فى أساسها على موضوعة إيمانية قابلة للمناقشة ، وباعتبارها إحدى مميزات الشخصية الدالة على « نمط » حمايتها تجاه « الآخر » على اختـلاف الظروف المرافقة والمؤثرات الخارجية ، والاجتماعيـــة .

روى أن أبا ذر كان « يتأله فى الجاهلية ، ويقـــول : لا إله إلا الله ، ولا يعبد الأصنام » (١) . ووجدت هذه الشخصية مطامحها الدينية فى تعميق الشعور بوجود المطلق ، وإقامة علاقة ثنائية سرية معه ، تحفل بكثير من الغموض الذى يدعو إلى التأمل والنظر فى الناس والطبيعة ، من حيث

(١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٤ ص ٢٢٢ .

إن الله هو علة كل شيء وغايته الأخيرة ، وقد كان ظهور الإسلام وانتشار تعاليمه بمثابة رؤية تتسم بغنى وافر ، رأى فيه الغفارى السالك في طريق ممارسة الحكمة العملية نموذجاً مناسباً لصرف طاقته النفسية ، بالتركيز على ما أفاده القرآن وتعاليم النبي من كيفيات النظر إلى الوجود ، من حيث هو كذلك .

وكان سلوك أبي ذر في الإسلام ، نمطا يجسد الانقياد التام لذلك النوع من الشعور الصافي بالعزوف عن كل ما يشغل عن تأمل الحق ونعمه ، حتى غدا حالة ملفتة . فقد أفاد أبو هريرة عن النبي أنه قال : « ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء على ذى لهجة أصدق من أبي ذر ، من سره أن ينظر إلى تواضع عيسى بن مريم فلينظر إلى أبي ذر » (٢) .

ومما يلفت النظر في هذا الكلام إضافة إلى شهادة النبي السلوك الغفارى الإشارة إلى الربط الديني بين أخلاق صوفية المسيحية والإسلام ، من خلال اعتبار محمد لتواضع عيسى بمثابة النموذج المحتذى في التجربة الدينية ، ويظهر هذا الربط بشكل أكثر وضوحاً إذا عدنا إلى تأسى سلوك مريم والدة النبي عيسى ، وتجربتها التأملية في الانعزال والوحدة والتوكل على الله ، والفرح بما كان من روحه ، الذى هو من جنس ما لا يدركه غالبية الناس .

كما يؤكد هذا على أن المسيحية لها تصوف اختلط بتصوف الاسلاميين ، بتأثير التقل الحضارى ، وبتأثير البحث في التجارب غير الإسلامية عن معان زاخرة . ويشير إلى الوضع الحقيقي للمجتمع الإنسانى ، من حيث كون التصوف ظاهرة إنسانية ، لازمة عن وجود الانسان نفسه ، بحسب تكوينه الفيزيولوجي والسيكولوجي بل والعقلي بأكمله . الأمر الذى يعني أن التصوف سمة سلوكية ، يمكن أن ندرسها من المنظور الديني ، كما نراها من خلال سواه .

---

(٢) المرجع نفسه ص ٢٢٨ .

يقول أبو ذر فى تلخيص مبادىء سلوكه الصوفى ، الذى ينسبه مستمداً من النبي محمـــد : « أوصانى خليلى بسبع : أمرنى بحب المساكين والدنو منهم ، وأمرنى أن أنظر إلى من هو دونى ولا أنظر إلى من هو فوقى ، وأمرنى أن لا أسأل أحداً شيئاً ، وأمرنى أن أصل الرحم وإن أدبرت ، وأمرنى أن أقول الحق وإن كان مراً ، وأمرنى أن لا أخاف فى الله لومة لائم ، وأمرنى أن أكثر من لا حول ولا قوة إلا بالله ، فإنهن من كنز تحت العرش »(٣) .

هذا المنهج العملى الصوفى الذى حدده أبو ذر فى سبع خصال ، يعتبر دليلا مرتكزاً على استخدام الطاقة النفسية المحركة للسلوك الإنسانى ، باتجاه الوصول إلى « الأمن » و « تقوى » الله : اللذين هما الطريق إلى اللذة الكبرى ــ الجنة » . لكن هــذه الاجراءات تظهر أنهــا لا تتم بغير التعب والنصب ، بل وتشــترط نوعاً من الفعــل لا يمكن وصفه بالبساطة أو السهولة على الإطلاق ، ولا سيما بالنسبة لما يتعلق بإيثار الفقر على الغنى ، وما يجره من جوع وضنك وضيق ذات اليد ، وعدم محاسبة الآخرين أو طلب العون منهم .

كما أن هذا المنهج يؤدى إلى ضرورة تكريس « الاكتفاء الفردى » رغم ما يشير إليه من « وصل الرحم وإن أدبرت » ، نظراً لأنه لا يتحقق إلا بالإعراض عن الدخول فى علاقات حميمة واشجة مع الآخرين . ويجعل « الذات » لدى الشخص ترى خلاصها فى أن تنظر إلى « من هو أدنى » فيتحقق لها شحن انفعالى للشعور بالفضل أو السمو أو الزيادة ، يدفعها إلى المضى فى طريق الرياضة النفسية المذكورة ، وهو ما يهيىء لها استمرارية الفعل ، ويؤدى هذا ــ بدوره ــ إلى إلغاء « صراع الإقدام والإحجام » حيث يلغى التقيد بذلك الاختيار ، ما يمكن أن ينشأ من قلق على المستقبل ،

(٣) المرجع نفسه ص ٢٢٩ .

بجاه الآخرين ، بعد أن تم التسليم النهائي بأن « لا حول ولا قوة إلا بالله » وأن كل ما عداه لا يمكن أن ينفذ إرادته وأمره ، دون عون منه ، يفترض شروطاً سلوكية خاصة ، تعيدنا إلى المنهج نفسه ، من حيث نسبه إلى نبي الله الذى يبلغ رسالته .

وتبعاً لذلك ، جرد أبو ذر نفسه لحملة نقدية ، ضد مكتنزى الذهب والفضة من المسلمين، الذين هيأت لهم فتوح الشام والعراق أموالا طائلة . فشجر خلافه حول ذلك مع « معاوية بن أبى سفيان » ، فقال هذا: إن آيتى مكتنزى الذهب قد نزلتا فى « أهل الكتاب » وحدهم (٤) ، فقال أبو ذر : « نزلت فينا وفيهم » . فكتب معاوية بذلك إلى « عثمان ابن عفان » الخليفة الذى استدعى أبا ذر إلى المدينة ؛ وأمره أن ينتحى إلى « الربذة » ، وهى قرية على ثلاثة أميال من المدينة ، فظل فى منفاه مع امرأته وغلامه حتى مات سنة (٣١ هـ — ٦٥٢ م) .

أما الصحابى أبو الدرداء ؛ فقد ترك التجارة وأقبل على العبادة . وتميز بالتفكير فى الكون وموجوداته وعلاقاته ، واستقاء العبرة من ظواهر الطبيعة وتدبير العالم ، ورويت له كلمات تلخص أساسيات سلوكه ، وقناعاته الاجرائية الصوفية ، منها : « تفكر ساعة خير من قيام ليلة » (٥) . وهذا يعنى توافر أبى الدرداء على تركيز الشعور وتوجيهه فى موضوع معين ، هو المطلق أو اللانهائى ، وفى ذلك دلالة

---

(٤) هما الآيتان ٢٤ و ٢٥ من سورة التوبة « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها فى نار جهنم ، فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم ، فذوقوا ما كنتم تكنزون » .

(٥) ابن سعد : الطبقات ج ٧ ص ٣٩٢ .

واضحة على تفضيل النظر على العمل فى تحصيل العلم الإلهى ، وهو خط سيتضح من خلال مسيرة التصوف أكثر فأكثر .

وإننا لنجد فى أقوال هذا الصحابى ربطاً مبكراً واعياً ، بين ما هو موضوعى وما هو ذاتى فى القرآن من حيث إمكان وجود أنواع مختلفة من الفهم والتفسير ، وضرورة الالتزام بمبادىء معينة تعصم من الانسراب فى طرق تفسيرية تفقد الدين منظوره الإيمانى ، يقول فى ذلك: « إنك لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها وانك لا تفقه كل الفقه حتى تمقت الناس فى جنب الله ، ثم ترجع إلى نفسك فتكون لها أشد مقتاً منك للناس » (٦) .

ولهذا الموقف وجه آخر ، يبدو من خلال الحث على رفع مكانة « الذات » الفردية ، انطلاقاً من حركة خاصة تتألف من مرحلتين :

— أن ينظر الشخص السالك إلى جميع الناس ، باعتبارهم موجودات متناهية محدودة تافهة لا قيمة لها ، بالقياس إلى الوجود اللامتناهى المطلق — الله .

— ثم أن يربط السالك نفسه بذلك اللامتناهى المطلق ، ويستمد منه — تبعاً لهذه العلاقة — القوة التى تجعله يشعر بالتفوق والتعالى على جميع الآخرين فى نفسه، ولو لم يكن أولئك يشاركونه هذه القناعة، من حيث عدم درايتهم بموقفه المذكور .

وهـــذا يخلق نوعاً من الهوة بين الموقف الاجتماعى والموقف الصوفى يتجلى بوضوح خلال ممارسة الحياة اليومية ، وما تتطلبه من مباشرة أفعال آنية ، قد لا تتمتع بغـــير قليل من الإفادة العاجلة ، وتقصر كثيراً إذا ما قوبلت بمـــا هو عملى يرمى إلى الخلود أو محاكاة الذات الإلهية ، التى يطمح السالك إلى نيل رضاها والاقتراب منها .

فإذا ربطنا هذه الآراء بما يأتى ، مما يكملها ويزيدها جلاء ، صح

---

(٦) الأصفهانى : حلية الاولياء ج ١ ص ٢١١ .

أن نعتبر ذلك فاتحة طموحة جداً لدائرة معارف التصوف ، التي لم تدخر وسعاً في التعبير عن المشاعر الشخصية التي ظهرت في مسارات الممارسة الديدندية ، التي ملأت تاريخ التصوف الإسلامي على رحابته .

يقول أبو الدرداء : « اعبدوا الله كأنكم ترونه ، وعدوا أنفسكم من الموتى ، واعلموا أن قليلا يغنيكم خير من كثير يلهيكم ، واعلموا أن البر لا يبلى وأن الإثم لا ينسى »[٧] . فيبدو من هذا التصريح المتعلق بعدم نسيان الإثم – خاصة – مدى شعوره المعذب بالذنب ، وما يؤدي إليه ذلك من قلق ، بجنـــدان جميع القدرات والاستعدادات الشخصية لسلوك محدود بهما ، تجاه الوجود الإنساني وما يثيره من أمور العالم .

فإذا استصغر الصوفي أبو الدرداء سلوكه التعبدي والتأملي كله ، عبر عن ذلك بنهمه المتأجج إلى تدمير الجسد ، قائلا : « أحب الموت اشتياقاً إلى ربي ، وأحب الفقر تواضعاً لربي ، وأحب المرض تكفيراً لخطيئتي »[٨] . وهكذا يبدو أن تعذيب البدن وسيلة إلى « الخلاص » لأنها تعني التحرر من العائق . يضاف إلى ذلك كون الموت في هذه الحياة طريقاً إلى الانتقال لحياة أخرى ، ذات طبيعة مختلفة أخبر النص الديني عنها ، وعد بمقتضى « الطاعة » أن يكون المؤمن فيها متمتعاً بجميع أنواع اللذائذ ، التي حرم منها في الحياة الأولى ، ربما يجتاز امتحانه الصبر في الإقبال على « العبادة » و الإعراض عمـــا نهى عنه .

وبعيداً عن التعبير اللغوي ، اعتصم عمران بن الحصين الخزاعي بالصمت ، صابراً على آلام داء « الاستسقاء » المبرحة في بطنه ثلاثين سنة ، وأصحابه منقطعون عن زيارته لسوء حاله ، يعوض عن نفســه

---

(٧) المرجع نفسه ص ٢١٢ .

(٨) ابن سعد : الطبقات ٧ ص ٣٩٢ وتاليتها ، حلية الأولياء ج ١ ص ٢١٧ .

بالاجتهاد فى العبادة، ويزيد من تعب البدن، حتى غدت آلامه سبباً فى شعوره « أنه كان يسلم عليه » (٩) .

ومن زاوية التعبير العملى — دون الصياغات النظرية — نرى أويس ١
ابن عامر القرنى ، الذى عاش فى عهد النبى ولم يصحبه ، وكان سلوكه مصدر الأساطير ومرويات عديدة ، أغرق بعضها فى الإغراب والخيال التخيلى الطليق ، كما هى فى « حلية الأولياء » ، وعند فريد الدين العطار فى « تذكرة الأولياء » الذى استمد مادته الرئيسة من الأصفهانى ، وهو الموصوف بقلة الثقة فى أخباره وعدم تحقيقها ، وقابليتها للطعن ، إضافة إلى نسبة امر الواحد إلى أكثر من شخص .

ينتسب أويس لبنى مراد فى اليمن ، وقد « ظنه أهله أنه مجنون ؛ فبنوا له بيتاً على باب دارهم (*) . فكانت تأتى عليه السنة والسنون لا يرون له وجهاً ، وكان طعامه مما يلتقط من النوى ، فإذا أمسى باعه لإفطاره ، فإن أصاب حشفة حبسها لإفطاره » (١٠) ، وقد كان أشعث أغبر ، لزم فقره وتقشفه حتى بعد إقامته فى « الكوفة » يعظ الناس ، فسبب له ذلك سخرية أصحابه وأذاهم ، وحمله على لزوم بيته ، فقد كان « يتصدق بثيابه حتى يجلس عرياناً (كذا) ، لا يجد ما يروح فيه إلى الجمعة » (١١) .

هكذا تتضح قضية المفاضلة بين نوعين من العلاقات ، مطروحة للاختيار الحاد ، لا مجال للتوفيق فيها . فالمجتمع يرفض أويساً لأسباب مرضية جسدية ونفسية ، ويرى أنه إنسان غير سوى — مجنون ، ويصدر أمره برفض مشاركته ووجوده بمثابة عضو كامل ، ويعمد أهله — أقرب

---

(٩) طبقات ابن سعد ج ٧ ص ٢٨٩ .

★ أصيب اويس بالبرص ، وبرىء منه ، الا موضع صغير قيل انه فى سعة الدرهم .

(١٠) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٣ ص ٢٥ .

(١١) المرجع نفسه ص ٢٨ .

أقربائه، ورغم علاقات العشيرة الحاكمة آنذاك - إلى نفيه من الحياة الجماعيـة، ويتركونه قريباً من دارهم وحيداً، لا يرونه إلا لمـاماً خـلال السـنين .

فلا يجد أويس ما يشده إلى الحرص على هذه العلاقة ، التي يبترها الطرف الاجتماعي بمبادرة منه ، ويجد في الطرف المقابل علاقة مفتوحة دون قيود تذكر ، إضافة إلى الحـالة التي يعيشها هـذا الشخص . علاقة مع إله قادر على كل شيء ، يستغني عن جميع ما في الوجود وهم لا يستطيعون الاستغناء عنه . وله ملك السموات والأرض وما بينهما ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، لا يزيد إيمان الناس جميعاً به في ملكه شيئاً . يستقبل عباده الطائعين المتفانين في التقرب منه ، بالثواب والحسنى ، ويجزيهم دار بقاء لهم فيها الحور العين والولدان المخـلدون يشربون كأساً مزاجها كافورا ، من أنهار من لبن وعسل لذة للواردين .

لذا لا عجب في إختيار النوع الثاني من العلاقة مع المطلق ، التي لا تتجاوز إعداد النفس للموت ، وهو متحقق جزئياً بسبب طبيعة العلاقة مع الأشخاص الواقعيين . وتبعاً لذلك يعتبر السلوك اليومي ظاهرة لا غاية بعيدة لها أكثر من دفع « الانتحار » المباشر ، بقتل النفس غير المباشرة ، رغم أن ذلك يتحقق من طرف آخر ، إذ يعامل الزاهد نفسه معاملة « شيئية » تتبدى من خـلال حرصه على تخليص روحه من عوائق الحاجات الحسية ، الدنيئة .

وقد ذكر « الشعبي » صوراً لأويس ، تلقى ضوءاً على مشاعر ألمه وخوفه وقلقه ، وتعكس دوافع سلوكه الصوفي ، وأغراض عبادته

وجهده. يقول: « مر رجل من مراد على أويس القرني، فقال: كيف أصبحت ؟ قال: أصبحت أحمد الله. قال: كيف الزمان عليك ؟ قال: كيف الزمان على رجل إن أصبح ظن أنه لا يمسى، وإن أمسى ظن أنه لا يصبح، فمبشر بالجنة أو مبشر بالنار ؟! يا أخا مراد: إن الموت وذكره لم يترك لمؤمن فرحاً »(١٢).

« أجل، إن الموت وذكر أهواله وما بعده من عذاب وعقاب، لم يترك لمؤمن – أي مؤمن بالمعنى الدقيق – أي فرح. لذا فإن كل عذاب ينشأ عن إذلال النفس، والتخلي عن مطالب البدن، يعتبر مرغوباً مقبولاً، بالقياس إلى عذاب الآخرة، بل إنه عذاب يذكي شعورنا بـ « لذة التطهير »، اذا كان هو طريقنا للخلاص من الذنب وفوزنا بالجنة.

يضاف إلى ذلك أن حساب الخسائر، في مثل هذه الحالة الصوفية، غير وارد، لأن الامتناع عن التنعيم بالملذات حاصل قسريا، وما يجنيه الصوفي من التمسك بالحد الأدنى من متطلبات الحياة الفاعلة، لا يستدعي سوى بذل جهد بسيط، يتجلى – في أصعب صوره – على هيئة مجالدة الظروف الاجتماعية الضاغطة، التي من شأنها القضاء على صبر الشخص تجاه الظروف الخارجية المحيطة.

والصورة المستقبلية التخيلية، التي لا تفارق ذهن الصوفي عبر رحلته الشاقة هذه، تزهو بكل أنواع الراحة والاطمئنان والاستسلام، لحياة نعيمة ذات إيحاء فريد، لا يتسنى لكثير من أولئك العابثين في الحياة الدنيا، إضافة لكونهم سيحرمون منه، عقاباً على ما اقترفوه من تهاون في كبح جماح النفس عن الهوى. فإذا بالسالك يحمد الله على البلاء

---

(١٢) الموضع نفسه.

والشقاء ، فرحاً بابتعاد لذائذ الحواس عنه، وإعراض الرغد الزائل والعيش الهـانىء الحائل ، وهو فى منأى عن الانغماس فى الحياة الاجتماعيـة .

ولا بد من ملاحظة أن انتشار الاتجاه العملى فى التصوف بعد الصحابة، دون ترافه بالنظر المتأمل ، وتمسكه بالممارسات السلبية الاجتماعية ، معتصماً بها عن الإسهام بفاعلية مباشرة، قد أدى إلى انتشار فكرة « الإرجاء » التى تركت المحاسبة وإبداء الرأى فى « قيمة » العمل لله وحده، فى الآخرة أو الدنيا . وساد الحياة الدينية الإسلامية، بعد مقتل الخليفة « عثمان » جو انفعـالى خاص ، دفع غالبية المسلمين إلى العكوف فى منازلهم وعقولهم ، اتقاء الفتنة . فانصرفوا إلى عبادة الله ، بعيداً عن الخوض فى الحديث عن الملابسات ، وإبداء الآراء « سئل عمر بن عبد العزيز عن قتلة عثمان وخاذليه وناصريه فقال : تلك دماء كف الله يدى عنها فأنا لا أحب أن أغمس لسانى فيها »(١٣) .

وقد أذكى ذلك العزوف عن المشاركة فى الحياة العامة ، والانفراد بسلوك العبادة الفردية، تتابع الحوادث التى جرها مقتل عثمان، والتى بدأت بخلاف « على » و « معاوية » الذى قسم الأمة الإسلامية، وترتب عليه اضطهاد « آل البيت » قروناً طويلة . فاصطبغت فترة الحكم الأموى بالحروب الداخلية : فتنة بين الحسين ويزيد ، ومقتل الحسين . ثم ثورة عبد الله بن الزبير .

روى عن « مرة الهمذانى » العابد ـ أحد أصحاب ابن مسعود ـ أنه كان « يقول لما قتل عثمان رضى الله عنه : حمدت الله ألا أكون قد دخلت فى شىء من قتله ، فصليت مائة ركعة . فلما وقع الجمل وصفين، حمدت الله ألا أكون قد دخلت فى شىء من تلك الحروب ، وزدت

---

(١٣) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٣ ص ١١٧ .

مائتى ركعة . فلما كانت وقعة النهروان ، حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة . فلما كانت فتنة ابن الزبير ، حمدت الله إذ لم أشهدها ، وزدت مائة ركعة »[14] .

وكان من آثار تلك الفتن المتتابعة : ظهور القصص الموجهة والتذكير والدعوة إلى الله ، على يد كثير من الوعاظ فى المساجد ، ولاسيما بعد ضعف الوازع الدينى ، وفتور الحماسة الأولى لجديد الدين . فقد روى عن ابن عمر قوله : « لم يقص على عهد رسول الله ولا أبى بكر ولا عمر ، ولكنه شىء أحدثوه بعد مقتل عثمان »[15] . وكان أشهر أولئك : « الحسن البصرى » الذى قام سلوكه الصوفى أنصع دليل للتوكل استمر فى اجتذاب المسلمين لهذا النوع من السلوك الدينى ، فأثم وازداد بتطوره المستمر غنى وعمقاً .

ولد الحسن البصرى فى المدينة (*) ، من أب فارسى سبى فى «ميسان» التى تقع أسفل « البصرة » وأكثر أهلها من الفرس ، حينما فتح المسلمون العراق [16] . له رسائل عديدة فى وعظ عمر بن عبدالعزيز ، كتبها تلبية لطلبه ، يظهر فيها اتجاه النصح العام ، دون مواقف محددة من الأحداث الجارية ، وكان نموذج الخطيب الفصيح ، قال عمرو بن العلاء « لم أر قروين أفصح من الحسن و الحجاج »[17] . وكان الحجاج يقول

---

(١٣) المرجع نفسه ص ١١٦ .

(١٤) المرجع نفسه ص ١١٦ .

(١٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ٢ ص ١١ .

★ سنة (٢٢ هـ - ٦٤٣ م) ، ومات سنة (١٠٠ هـ - ٧٢٨ م) .

(١٦) نقل والد الحسن « بيروز » وزوجته مع الأسرى الى المدينة ، وقد « ذكر عن الحسن انه قال كان أبواى من بنى النجار ، وتزوج امرأة من بنى سلمة من الأنصار ، فساقهما اليها من مهرها ، فأعتقتهما » (ابن سعد الطبقات ج ٧ ص ١٥٧) .

(١٧) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ٢٣٩ .

« أخطب الناس صاحب العمامة السوداء بين اخصاص البصرة : إذا شاء خطب وإذا شاء سكت »(١٨) .

حرص « الفارسي » البصري على الابتعاد عن السياسة واضطراباتها ، واستعفى من « البديع بن زياد الحارث » في خراسان ، بعد أن كاتبه ، واستعفى من ولاية قضاء البصرة . ونصح مؤيدي وابن الأشعث » الذي قام بثورته ضد الأمويين – ممثلين في الحجاج (٨١هـ) – إذ سألوه عن قتاله قائلا : (أرى أن لا تقاتلوه ، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بأسيافكم ، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين »(١٩) ، وقد « قيل للحسن : ألا تدخل على الأمراء : فتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ؟ . قال : ليس للمؤمن أن يذل نفسه . إن سيوفهم لتسبق ألسنتنا إذا تكلمنا قالوا بسيوفهم هكذا – ووصف لنا بيده ضرباً » (٢٠) .

واستمر في موقفه الإرجائي من مجريات الحياة العملية السياسية ، حتى لما قام « يزيد بن المهلب » بثورته على الأمويين (١٠٢هـ) ، فكان يقول للناس : « أيها الناس الزموا رحالكم ، وكفوا أيديكم ، واتقوا الله مولاكم ، ولا يقتل بعضكم بعضاً على دنيا زائلة وطمع فيها يسير ، ليس لأهلها بباق ، وليس الله عنهم فيما اكتسبوا براض . إنه لم يكن فتنة إلا كان أكثر أهلها الخطباء والشعراء والسفهاء وأهل التيه والخيلاء ، وليس يسلم منها إلا المجهول الخفي والمعروف التقي »(٢١) .

بهذا يبدو أن البصري يتخذ من الممارسة السلبية ، أساساً في السلوكية

---

(١٨) المرجع نفسه ص ٣٠٤ .
(١٩) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج ٧ ص ١٦٤ .
(٢٠) المرجع نفسه ص ١٧٦ .
(٢١) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ج ٢ ص ١٤٠ .

الفردية والجماعية ، ويدعــو إلى إقامة برزخ فاصل بين ما يجرى على مستوى السلطة الدينية ـ السياسية ، وما يمكن عــده موقفاً دينياً فردياً ، لا يأمن الشوائب إلا بالابتعاد عما لا يستطيع الشخص تكوينه بنفسه كاملا دون تدخل الآخرين ، خاصة أولئك الذين لايتفقون معه في وجهة النظر ، أو يملكون قناعاتهم الخاصة التي تفترض الصدق والتصــديق .

كتب مفكرنا لعمر بن عبد العزيز : « أما بعد ، فإن رأس ماهو مصلحك ومصلح به على يديك ، الزهد في الدنيا ، وإنما الزهد باليقين ، واليقين بالتفكر ، والتفكر بالاعتبار . فإذا أنت تفكرت في الدنيا لم تجدها أهلا أن تبيع بها نفسك ، ووجدت نفسك أهلا أن تكرمها بهوان الدنيا ، فإنما الدنيا دار بلاء ومنزل غفلة »(٢٢) .

وقد كان الهم والحزن يغلبان على نفسية البصرى ، ويستولى عليه الخوف من كل سلوك ، يخشى أن يودى به إلى العذاب المهلك ، فأكسبه ذلك شعوراً دائماً بالعذاب والكدر ، يقول : « إن المؤمن يصبح حزيناً ويمسى حزيناً ، ولايسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لا يدرى الله مايصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيب فيه من المهالك » ، ويعلل سبب هذه الحيرة البادية والقلق المتلف ، بقوله « والله لايؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذبل ، وإلا نصب ، وإلا ذاب وتعب » . فهو يرد ذلك إلى طبيعة النص القرآنى ، التي تناولناها من قبل . ويبين ما اعتبروه نتيجة حتمية للإيمان في الإسلام بقوله والله ـ يا ابن آدم ـ لئن قرأت القــرآن ثم آمنت به ليطولن في الدنيا حزنك وليشتدن في الدنيا خوفك ، وليكثرن في الدنيا بكاؤك »(٢٣) .

فهو يقيم الأساس الإيمانى على قناعة شخصية ، ترى أن صرف الطاقة

(٢٢) ابن الجوزى : سيرة عمر بن عبد العزيز ص ١٢٤ .
(٢٣) ابو نعيم : حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٩ .

النفسية فى ما هومؤلم ، أنفع وأجدى –على المستوى الاعتقادى – من الفوز بعافيات المتعــة والسـعادة وتثب فى ذهنـــه صور العذاب الربانى المسلط على المخالفين أوامر الله ، والصالعين فى قضايا لم تكن من اهتمامات الرهط الأول من النبي وأتباعه ، الذين آمنوا أن مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم ، كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو ، تداعى لـــه سائر البدن بالحمى والسهر .

وهذه الطريقة السلوكية تمثل تكريساً لجهود معاصرى الحسن ، الذين رأوا أن النظر فى « قدرة » الله يقضى بالصبر على بلائه ، انطلاقاً من القاعدة القائلة : إنه لو اجتمع الإنس والجن على أن يضروا إنساناً بشىء لم يكتبه الله عليه ، فلن يستطيعوا لذلك سبيلا .

وقد أوضح أسباب مذلة الإنسان وشعوره بالضآلة قائلا : « لولا ثلاثة ما طأطأ ابن آدم رأســـه : الموت والمرض والفقر » (٢٤) . لقد « فضح الموت الدنيا ، فلم يترك فيها لذى لب فرحاً . . ورحم الله رجلا لبس خلقاً ، وأكل كسرة ، ولصق بالأرض ، وبكى على الخطيئة . ودأب فى العبادة » (٢٥) ، فهذا هو طريق الخلاص .

فى هذه المرحلة من تطور الصوفية ، بدأ هؤلاء النفر يدلون بآرائهم التقويمية لمناهج نفر آخرين من الناس ، هم الفقهاء . وهى ظاهرة ستشتد وتشيع حتى نجد فيها مؤلفات ومناقشات ، أذكاها تعرف الأساليب المنطقية التى وجدها العرب فى كتب اليونان وفلسفتهم . قال « فرقد السنجى » أحد تلامذة الحسن فى شىء سأله عنه ، فأجابه : « يا أبا سعيد ، إن الفقهاء يخالفونك .. فقال : ثكلتك أمك فريقد ، وهل رأيت بعينك فقيهاً ؟ . إنما الفقيه : الزاهد فى الدنيا ، الراغب فى الآخرة ، البصير

(٢٤) ابن الجوزى : الحسن البصرى .
(٢٥) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٢ ص ١٤٩ .

بدينه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع ، الكاف عن أعراض المسلمين ، العفيف عن أموالهم ، الناصح لجماعتهم » (٢٦) .

كما بدأ المتصوفة فى هذه الحقبة من الزمن ، يتناولون مشكلات اثارها نفر ثالث من المفكرين المسلمين ، دعوا بالكلاميين — أو علماء الكلام . فالحسن يرى — ولا يشاركه فى هذا الرأى غير ابن عباس — أن النبى محمداً قد « عاين » ما هية الله وذاته (لا الملك) حينما أسرى به إلى السماء (٢٧) . كما يذهب إلى أن الأبرار سيعاينون ذات الله فى الجنة « بلا إحاطة » (٢٨) ، ولو أدرك المؤمنون أنهم لن يروا الله فى الآخرة ، لماتت قلوبهم حزناً فى هذه الدار .

وفى هذا الرعيل صاحب تجربة شخصية صوفية معروف ، هو : « إبراهيم بن أدهم »*، الذى تكسب من العمل ناطوراً للبساتين ، وطحن الحبوب ، والحصاد ، وكان مفرطاً فى التدقيق بأن ماينالـه من المال حـلال . فلم يؤثر عنه أقوال كثيرة ، لكن استقى المؤرخون آراءه مما روى على أنه سيرته ، واتخذ ذلك صيغة المخاطبات الوعظية والنصح والإرشاد . وقد اعتبر التوكل على الله أساس الطاعة والرضا ،

---

(٢٦) أبو طالب المكى : قوت القلوب ج ١ ص ١٥٣ .

(٢٧) أنظر : القاضى عياض : الشفاء ج ١ ص ١٥٩ — ١٦٥ .

(٢٨) الشعرانى : الطبقات ج ١ ص ٢٩ .

★ ولد فى الكوفة حيث تسكن أسرته ، وانتقل الى بلخ فى خراسان وأقام ، ثم رحل الى العراق والشام فاستقر ، ولقى كثيرا من الزهاد والمتصوفة . وصحب فى مكة سفيان الثورى والفضيل ابن عياض (أنظر : السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٧) . أحاط الرواة حياته باساطير تتناول سلوكه العملى ورياضاته البدنية وسيطرة الديدنو . مات سنة (١٦٢ هـ) فى احدى الغزوات ضد البيزنطيين ، فدفن فى جزيرة قرب بحصن سوكين ببلاد الروم .

فقال : « قلة الحرص والطمع تورث الصدق والورع ، وكثرة الحرص والطمع تورث كثرة الغم والجزع » (٢٩) .

وقد عد إذلال النفس والقسوة عليها واستشعار آلامها ، سبيلا إلى الخلاص والنجاة من عذاب لا يدانيه عذاب ولا يطاوله عقاب ، فقال : « إياكم والكبر ، إياكم والإعجاب بالأعمال ، انظروا إلى من دونكم ، ولا تنظروا إلى من فوقكم ، من ذلل نفسه رفعه مولاه . ومن خضع له أعزه ، ومن اتقاه وقاه ، ومن أطاعه أنجاه ، ومن أقبل عليه أرضاه ، ومن توكل عليه كفاه ، ومن سأله أعطاه ، ومن أقرضه قضاه ، ومن شكره جازاه .. اشغلوا قلوبكم بالخوف من الله ، وأبدانكم بالدأب فى طاعة الله ، ووجوهكم بالحياء من الله ، وألسنتكم بذكر الله ، وغضوا أبصاركم عن محارم الله ، فإن الله تعالى أوحى إلى نبيه يا محمدا ، كل ساعة تذكرنى فيها فهى لك مذخورة ، والساعة التى لا تذكرنى فيها فليست لك ، هى عليك ، لا لك » (٣٠) .

إن الجديد فى هذه الأقوال ليس الوعظ وطريق النجاة ، اللذين ذكرهما صوفينا ، لأن ذلك معروف بلهجته واتجاهه وألفاظه اللغوية المقابلة ، التى لا تحتاج إلى كثير من الاطلاع . بل الجديد والغريب فى وقت واحد ، هو الاتجاه إلى زعم الوصايا الإلهية للنبى ، مما سنلقيه عند الصوفية تباعاً ، حيث أفاد هذا الرجل صدور « تهديد » إلهى لمحمد يخبره أن الساعة التى لا يذكر فيها ربه ستحسب عليه . إذ لا أصل دينياً لهذا الزعم ، كما أن لغته الركيكة (فليست لك ، هى عليك ، لا لك) تهبط بمستوى الخطاب إلى قدرات العوام اللغوية ، فإذا لاحظنا الخطأ

---

(٢٩) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٨ ص ٣٥ .

(٣٠) المرجع نفسه ص ٤٠ .

النحوى الذي ارتكبه فى المنادى المفرد العلم (يا محمد) ونصبه ، أدركنا سذاجة صاحب القول أو واضعه وزاعمه .

ويبدو أن ابن أدهم كان ينظر إلى الموازنة بين الدنيا والآخرة ، نظرة حسابية سطحية ، ينسبها إلى الله ، تعبيراً عن وجوده ومدح نفسه ، متخطياً حدود أدب المخاطبة . يقول : « يقول الرحمن إلى عبادى إلى عبادى ، إلى أوليائى المطيعين ، إلى أحبائى المشتاقين ، إلى أصفيائى المحزونين . ها أنذا ، عرفونى ، من كان منكم مشتاقاً أو محباً أو متعلقاً فليتمتع بالنظر إلى وجهى الكريم . فوعزتى وجلالى لأفرحنكم بجوارى ، ولأسرنكم بقربى ، ولأبيحنكم كرامتى . من الغرفات تشرفون وتتكئون على الأسرة فتتماكون . تقيمون فى دار المقامة أبداً لا تظعنون . تأمنون فلا تحزنون . تصحون فلا تسقمون . تنعمون فى رغد العيش لا تموتون ، وتعانقون الحور الحسان فلا تملون . كلوا واشربوا هنيئاً . وتنعموا بما أنحلتم الأبدان وأنهكتم الأجساد ولزمتم الصيام وسهرتم بالليل والناس نيام »(٣١) .

يبدو من خلال هذا الكلام نسخ المسيحية جلى الوضوح فى أسلوب عرض العلاقة بين الله وعباده حيث يكرز بالمحبة والشوق والتعلق بغية الدخول فى « تعاقد » صميمى يتم به « التمتع » بالنظر إلى وجه « الله – الصفى » بعد طول مكابدة « العبد – المحزون » آلام البعد ، والحرمان وتتبدل الحال إلى سعادة دائمة أبدية .

فإذا كان ابن ادهم قد اصطنع أسجاعاً لمحاكاة الآيات القرآنية ، فإنه لم يأت بغريب . وإذا ظن أنه جاء بالطريف المحكم ، فقد فشل . وإذا تصور أن « الرحمن » يسوق المترادفات : أفرح – أسر ، بجوارى - بقربى لمعان متخارجة ، فهو ساذج . وإذا نسب إلى الحق وعده « إباحة

(٣١) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٧ .

كرامته » للعبد ، فهو لا شك وقح ، وقد أخذ عليه عقله أحلام اليقظة بمعانقة الحور الحسان ، فلا يمل ذلك ، ولا يعرف الأبعاد الاعتقادية التى يوصل إليها مثل هذا الكلام ، وفتح طريقاً لن يغلق بعده .

وممن صحب إبراهيم وأخذ عنه « شقيق بن إبراهيم البلخى » الذى يعده المؤرخون أول من « تكلم فى علوم الأحوال » فى كور خراسان(٣٢) . وأهم ما له : تمييزه بين المتزهد والزاهد ، يقول : « عشرة أبواب من الزهد يسمى الرجل منها زاهدا إذا فعلها ، فإذا خالفها سمى متزهداً والمتزهد الذى يتشبه بالزهاد فى رؤيته وسمعته وخشوعه وقوله ، ومدخله ومخرجه ، ومطعمه وملبسه ومركبه وفعله وحرصه ، وحب الدنيا يشهد عليه بخلافه . . (وهناك سبعة أبواب يسلك منها الرجل إلى طريق الزهد) ، هى : الصبر على الجوع بالسرور لا بالفتور ، بالرضا لا بالجزع والصبر على العرى بالفرح لا بالحزن والصبر على طول الصيام بالتفضل لا بالتعسف كأنه طاعم ناعم . والصبر على الذل بطيب بنفسه لا بالتكره . والصبر على البؤس بالرضا لا بالسخط وطول الفكرة فيما يودع بطنه من المطعم والمشرب ، ويكسو به ظهره من أين وكيف ولعل وعسى »(٣٣) .

إن الملمح « القيمى » الهام لدى البلخى فى هذا : الخطو من مرحلة تحقيق توازن الشخصية الفردية بوساطة « الديدندو » إلى تحقيقه عن طريق الليبدو ، أى العمل الواعى لإزاحة الطاقة النفسية ، وهذا يتطلب الإلمام — إلى حدود مناسبة — بقدرات من الفهم والتدبر والتفسير تمكن

---

(٣٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٦١ . وقد انحصر مقامه فى خراسان . خلا مغادرتهما للحج فى مكة . وقتل فى أحداث كولان ببلاد الترك (أنظر : ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ج ٦ ص ٩٥) .

(٣٣) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ١ ص ٦٦ .

الصوفى من البحث عن مسوغات حالته التى يرمى لتحقيقها ، وتحديد أبعادها ، بحيث تبدو مخالفة لما يشبهها عند غير السالكين .

فهو مدعو إلى الصبر على الجوع بالسرور لا بالفتور ، وبالرضا لا بالجزع . ومدعو إلى الصبر على العرى بالفرح لا بالحزن ، والصبر على الذل بطيب النفس لا بالتكره . وهذا كله يستدعى تقليب النظر فى الجوانب الإيجابية لهذه الأوضاع النفسية والجسدية ، واستثمارها ، بحيث تطغى على ما هو سلبى ، ولا شك أن فعــلا كهذا يرمى إلى استخراج « القيمة العليـــا » من السلوك الإنسانى ، يكلف على المستوى العقلى إيماناً مطلقاً بان هذا المنهج الصوفى هو الطريقة المثلى لتحقيق اتصال العبد بالله ، وارتباط الفانى بالمطلق الذى لا يزول .

وقد دعا شقيق إلى معرفة الله والنفس ، فرأى أن : « معرفة الله أن تعرف بقلبك أنه لا معطى غيره ، ولا مانع غيره ، ولا ضار غيره ، ولا نافع غيره ، ومعرفة النفس أن تعرف نفسك أنك لا تنفع ولا تضر ولا تستطيع شيئاً من الأشياء إلا أن يشاء الله . ومعرفة أمر الله تعالى ونهيه ، أن تعلم أن أمر الله عليك وأن رزقك على الله ، وأن تكون واثقاً بالرزق ، مخلصاً فى العمل ، وعلامة الإخلاص أن لا تكون فيك خصلتان : الطمع والجزع . ومعرفة عدو الله ، أن تعلم أن لك عــدواً لا يقبل الله منك شيئاً إلا بالمحاربة ، والمحاربة فى القلب أن تكون محارباً مجاهداً متعباً للعدو » (٣٤) .

كما يظهر أن مطالب شقيق السلوكية متواضعة وظاهرة البساطة ، وإن كان تطبيقها ليس سهلا ، ومرد ذلك إلى اعتباره السلوك المعيار الرئيس للتجربة الصوفية ، وهو بالتالى ما يجب أن يصرف إليه الجهــد النفسى ، وعرض هذه المطالب ، بشكلها السالف يجعل انتباه الصوفى

(٣٤) المرجع نفسه ص ٦٠ وتاليتها .

موجهاً إلى موضوعات معينة ، محدودة بإطارات لا بد أن تحظى بفاعلية التخلص مما سواها ، على المستوى العملي الشخصي .

ويلزم لتمام ذلك النوع من التجربة توافر التوكل ، والتوكل عند صوفينا : « أن يطمئن قلبك بموعود الله » (٣٥) ، وقد عد أربعة أنواع من التوكل ، يمكن أن يختلط بعضها ببعض ، فتلتبس الأمور على السالك مما يودى بتجربته ويصرفها عن المسار السليم ، وهي (٣٦) :

١ – التوكل على المال . أن تقول : ما دام هذا المال في يدى فلا أحتاج إلى أحد .

٢ – التوكل على النفس : هو الاعتداد بقوى الإنسان الخاصة وحدها .

٣ – التوكل على الناس : الاعتماد عليهم في كل الحوائج .

٤ – التوكل على الله : أن تعرف أن الله تعالى خلقك ، وهو الذى ضمن رزقك وتكفل برزقك ولم يحوجك إلى أحد ، وأنت تقول بلسانك « والذى هو يطعمنى ويسقين (★) .

على هذا الأساس في تفريق أنواع التوكل أظهر صوفينا أنه لا مجال إلى الجمع بين هذه الأنواع – ولو جزئياً – وأشار إلى أن من يتوكل على الله ، وجب أن يكتفى به فوصل إلى ضرورة « التخلى » عن المال والنفس والناس ، حتى ليحصل من هذه الحالة وثوق مطلق بالإحالة إلى الله في كل شيء ، حتى الأكل والشرب ، ويشير هذا الموقف – فيما يشير إليه أيضاً – لوضعية المعرفة العقلية في ذهن الصوفي ، وما ارتبط منها – خاصة

(٣٥) السلمى : طبقات الصوفية ص ٦٣ .

(٣٦) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ١ ص ٦١ وتاليتها .

★ سورة الشعراء : الآية ٧٩ .

بمشكلة « المسئولية » . إذ يبدو خالق الوجود مسئولا عن تدبير الاستمرار لوجود خلقه ، مقابل « تسليم » كامل من جانبهم بأنه القادر الوحيد على مثل هذا الفعل .

فإذا تعرضنا للزهد عند شقيق ، رأينا أنه يضع له مراتب متدرجة عديدة ، فليس جميع الزاهدين سواء ، وتاج الزهد فى ثلاث خصال (٣٧) :

١ ــ أن يميل على الهوى ، ولا يميل مع الهوى .
٢ ــ أن ينقطع إلى الزهد بقلبه .
٣ ــ أن يذكر ، كلما خلا بنفسه ، كيف مدخله فى قبره ، وكيف مخرجه ، ويذكر الجوع والعطش والعرى وطول القيامة والحساب والصراط ، وطول الحساب والفضيحة البادية .

إنه زهد نقى ، لا يعتمد ــ بالدرجة الأولى ــ التخويف من العذاب الجسدى فى الآخرة ، بل يلح على ركيزتين من المشاعر النفسية الهامة :

١ ــ الانتظار ، المتمثل فى طول القيامة والحساب ، وما فى ذلك من آلام وقلق يفوق كل جوع وعطش .

٢ ــ الافتضاح ، المتمثل بالعرى وذلة الكشف عن الخطايا أمام الآخرين ، مما يجهد المرء لإخفائه .

ويبدو تصوير الصوفى لهذين النوعين من المشاعر النفسية ــ الأخلاقية شديد التأثير ، فى إقناع المقبل على الدنيا ، المقر بوجود الآخرة ، بترك الأولى لاتقاء ما فى الثانية ، وهو وسيلة فاعلة تتفوق على أسلوب التخويف الحسى ، الذى عهدنا الصوفية يمارسونه ، لإبعاد المريد عن الدنيا وإقناعه بالإقبال على الآخرة :

---

(٣٧) حلية الأولياء ج ٨ ص ٦٢ .

وقد استثمر صوفينا البلخي امتداد المشاعر النفسية، وربطها بالسلوك الشخصي ، والقناعة العقلية ، فبلغ درجة التبصر بجدوى الفعل الصوفي ومنحاه . ويقول : « أقرب الزهاد من الله أشدهم خوفاً ، وأحب الزهاد إلى الله أحسنهم عملا ، وأفضل الزهاد عند الله أعظمهم فيما عنده رغبة ، وأكرم الزهاد عليه أتقاهم له ، وأتم الزهاد زهدا أسخاهم نفساً وأسلمهم صدراً ، وأكمل الزهاد زهداً أكثرهم يقيناً »(٣٨) .

ما يؤخذ على هذا التعداد لمراتب القرب والفضل والكرم والتمام والكمال الزهدية ، هو أن صاحبها خرج بها – لترغيب مريديه – من حيز أحكامه القيمية الشخصية ، إلى اعتبارها درجات أو مراتب أو تسميات معتمدة عند الله » ، فارتكب أغاليط نقل الذاتي إلى موضوعي ، والخاص إلى عام ، والوصفي إلى إلزامي ، فتابع في ذلك أقرانه المتصوفين الآخرين ، الذين لا ينفكون عن ارتكاب هذا الخلط غير المشروع ، بتأثير الرغبة الجامحة في تعميم ما هو شخصي على ما هو جماعي ، بدافع تحبيذه ودعوى صلاحه .

فإذا انتقلنا إلى موضوع الغنى والفقر عند صوفينا وجدناه يتبع طريقة مختصرة للحديث عن الفقر المادي بمعناه المباشر الذي اتخذ دلالات مختلفة ومتباينة في الآثار الصوفية التالية . فهو يرى أن على العبد أن « يخاف أن يصير غنياً فيحفظ الفقر بالخوف كما كان من قبل يخاف أن يصير فقيراً فيحفظ الغنى بالخوف . . وإن حفظ الفقر أن ترى الفقر منة من الله عليك حيث لم يضمنك رزق غيرك ، ولم ينقصك مما قسم لك »(٣٩) .

الطريقة المتبعة – إذن – عند مفكرنا ، سواء للاحتفاظ بالفقر أو الغنى هي الخوف ، وهو كلام تسوغه طريقة صرف الطاقة سلوكياً

---

(٣٨) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٨ ص ٧٠ .

(٣٩) الموضع نفسه .

فى هذا المجال من الموضوعات الدينية . أما الخطأ فى هذا الاتجاه الفكرى ، فيكمن فى تصوره المادى القاصر ، الذى جعل الصوفى يعتبر الله إذا أغنى عبداً فإنما يأخذ ما رزقه من غيره ، وكأنما دفعه إلى ذلك تصوره الله يملك كمية محدودة لا تقبل الزيادة والنقصان من الرزق ، يداولها بين عباده فقراً وغنى ، فإذا زاد ما يمنحه لواحد منهم ، نقص - بالضرورة - ما كان منحه لغيره . ولا يخفى أن مثل هذا الفهم للجود والكرم الإلهيين ، يخرج عن الإطار العام لفكرة الوجود الإلهى وصفاته وقدراته . وهو بالتالى يشكل هفوة ، تفتح ثغرة فاغرة لاستفهام صريح حول ما إذا كانت الجوانب الموفقة من التجربة الصوفية الشخصية ، مقصودة بذاتها ، أم أنها نتاج احتمالى لتعبيرات عفوية ؟ ! . .

وننتقل إلى زهد وتوكل « مالك بن دينار »(٤٠) اللذين كانا حلقة الوصل الوسطى ، بين توكل الحسن البصرى ومذهب الحب عند رابعة العدوية ومعروف الكرخى وغيرهما ، وقد تميز بإفراطه فى العزوف عن الدنيا ، ودعوته إلى الامتناع عن الزواج ، واعتزال الناس ، والعلاقات الاجتماعية .

كان مالك كثيراً ما يغلق على نفسه ويترنم بكلام ، ويبكى بكاء شديداً ، ويشهق ويتنفس حتى يغشى عليه ، ليحقق ما رواه من أن : « الأبرار يتواصون بثلاث : بسجن اللسان ، وكثرة الاستغفار والعزلة » وقد أفاد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن مالكا « هو أول شخصية صوفية امتزجت فيها الروحية الإسلامية بعناصر غير إسلامية ، وكتابية على وجه التخصيص . فقد كان يغشى أديرة النصارى ويديم الاطلاع على الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد . . ومواجيده

(٤٠) هو مولى امرأة من بنى أسامة بن لؤى ، كان يتكسب من كتابة المصاحف ، وله اطلاع على كتب غير المسلمين ، روى كثيرا منه

تشهد بتوكيده للجانب العاطفى الانفعالى فى التصوف ، إلى جانب الزهــد فى الســلوك » (٤١) .

ونشير إلى أن مالكاً قد أظهر المؤثرات الكتابية فى تجربته ، إلا أن المكونات الصوفية غير الإسلامية كانت قد دخلت إلى التصوف الإسلامى منذ مرحلة مبكرة ، بدأت قبل ظهور الإسلام نفسه ، على النحو الذى مر معنا ، وهذا يعنى أن التصوف الذى نهل من مصادر مسيحية ويهودية ووثنية ووضعية ، فى فترة ما قبل الإسلام ، ثم ازداد إقباله على الدعوة النبوية فى فجرها ، قد عاد لينهل من تلك المصادر الكثيرة التى تزايد اطلاعه عليها ، فى المرحلة التى حدد فيها القرآن ، وتوقفت الإضافات الجديدة للنص الدينى ، مع ظهور دعوات كثيرة غريبة عن مجتمع مكة والمدينة وما والاهما ، حملت معها نتاج عقليات دخلت الدين الجديد ، ولم تنفصل عاداتها الاجتماعية وأعرافها السلوكية عما درجت على الأخذ به ، ولا سيما تلك التى لا تتناقض بشكل مباشر واضح مع تعاليم الإسلام .

يقول مالك : « لولا أن يقول الناس : جن مالك ، للبست المسوح ووضعت الرماد على رأسى ، أنادى فى الناس : من رآنى فلا يعص ربه عز وجل » (٤٢) ، « ولو صلح لى أن أعمد إلى برد لى فأقطعه باثنتين ، فأتزر بقطعة وأرتدى بقطعة ، لفعلت » (٤٣) .

يبدو من ذلك المرحلة التى قطعها الصوفى ، على مستوى تعقيل السلوك ، أو موازنته بالعادات الاجتماعية والآراء الاجتماعية السائدة ، وهو يرى الامتناع عن بعض السلوك لدرء بعض الفهم الذى يحرص على دفعه . كما يمثل هذا التعبير عن الرغبة فى الفعل — من جانبه النسكى

---

(٤١) عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ٢٠٧ .
(٤٢) حلية أبى نعيم ج ٢ ص ٣٧١ .
(٤٣) المرجع نفسه ص ٣٦٥ .

والنفسي – محاكاة سلوك النبي عندما فتر عنه الوحي ، وغـدا يريد أن يتردى من رؤوس الجبال، وبذلك تتأكد ظاهرة ستتضح –بعد– فى إطار الطريق الصوفى أكثرفأكثر ، أعنى الجهود التى بذلها الصوفيون فى تسويغ سلوكاتهم ، لجعلها فى منأى عن النقد أو محببة من الجمهور أو غير مستهدفة للهجوم الشخصى المباشر – فى أقل المستويات .

أما الجانب الرابع لهذا النوع من تحديد النمط السلوكى فيظهره الاعتراف بالجهد النفسى الذى يتكلفه الصوفى ، لكبت رغباته ومشاعره وحاجاته الحقيقية وإزاحة الطاقة النفسية من موضوع إلى موضوع : يقول مالك : « ما أكلت العام رطبة ولا عنبة ولا بطيخة . . أنست أنا مالك بن دينار؟! . وقال لرجل من أصحابه : إنى لأشتهى رغيفاً ليناً بلبن رائب . فانطلق فجاء به فجعل مالك يقلبه وينظر إليه ، ثم قال أشتهيك منذ أربعين سنة فغلبتك ، حتى كان اليوم وتريد أن تغلبنى ، إليك عنى ، وأبى أن يأكله . .لقد اشتريت لأهلى طيباً بدرهم ، وإنى لأحاسب نفسى فيه منذ عشرين سـنة ، فما أجد له مخرجاً » (٤٤) .

هذه المجاهدة الشخصية تكشف عن عدم التأسى التام ، بما كان يفعله النبى ، خاصة فى الإقبال على الطيب . وتظهر جانباً هاماً من تحول التصوف من مجرد طريقة لنيل رضى الله ، إلى طريقة تؤكد قوة « الذات » السالكة فى طريق الوصول إلى الله ، وفى هذا السياق يبدو الموقف العدائى الذى اتخذه الصوفى إزاء الدنيا ، وقد اتسم بنوع من الفاعلية تدفع الرغبة فى الانتصار ، بحيث تكون مقـاومة المغريات شـاملة لما هو خارج نطاق الأحكام الأخـلاقية .

فأكل رغيف الخبز مع لبن رائب ، ليس قضية إشكالية على المستوى الأخلاقى أو الدينى التعبدى ، ولم يتحول إلى ذلك إلا بجهد شخصى

(٤٤) المرجع نفسه ص ٣٦٥ وتاليتها .

خاص ، عمد صوفينا إلى تكريسه لدى الآخرين، كطريقة عفوية فى تثبيت الفرادة والشعور بالتمايز، وبالتالى التفوق والنموذجية ، وفى هذا ما فيه من تعويض، عما هو مفقود من موضوعات إرواء الدوافع ، أو تحقيق الرغبات .

وقد اعتبر مالك « التجرد » من كل شىء ، سبيلا ملائماً للعبادة ، ووصل إلى حد القول : « لو استطعت لطلقت نفسى »(٤٥) ، خشية وجود علاقة بين شيئين هو أحدهما ، تترتب عليها نتائج سلوكية يحاسب عنها ، وقد حث على مثل هذا التصرف ، فقال : « لا يبلغ الرجل منزلة الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة ، ويأوى إلى مزابل الكلاب »(٤٦) .

إن ذلك يشكل عودة صريحة عن بعض ما حث عليه نبى المسلمين ، فى الزواج عند استطاعة « الباءة » ، تتفق مع دعوات التصوف فى المسيحية واليهودية والديانات الوضعية، وتميل إلى زيادة رتبة الشحن الانفعالى فى طريق السلوك إلى « الصمد » الذى « لم يلد ولم يولد »، فاستغنى بنفسه عن الزواج والنسل ، وهو الموجود « الطموح » الذى يعد غاية الصوفى المحركة .

أما دافع هذا السلوك، فهو مرحلية الحياة وقصرها ، الخوف من الموت الحتمى ، الذى يعنى فقدان جميع المتع والمسرات الدنيوية ، وطريق الخلاص المتاح الميسور، هو التضحية بالفانى للفوز بالباقى . وانطلاقاً من هذه المعطيات يقول مالك : « عجباً ممن يعلم أن الموت مصيره والقبر مورده ، كيف تقر بالدنيا عينه ، وكيف يطيب فيها عيشه؟ »(٤٧)

(٤٥) المرجع نفسه ص ٣٦٥ .

(٤٦) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٥٩ .

(٤٧) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٣ ص ٢٠٠ .

وقد دخل المقابر يوماً ، فإذا رجل يدفن ، فجاء حتى وقف على القبر ينظر إلى الرجل وهو يدفن ، فجعل يقول : مالك غداً هكذا يصير ، وليس له شيء يتوسده فى قبره ، فلم يزل يقول : غداً مالك هكذا يصير ، حتى خر مغشياً عليه فى جوف قبره ، فحملوه فانطلقوا به » (٤٨).

تفيد الدراسات السيكولوجية أن نمط ترابط استجابات الصوفى ، لمجموعة نماذج من الموضوعات أو المواقف الاجتماعية ، يمكن أن يحدد جانباً هاماً من نوعية « الأداء » الإدراكى والحركى والعقلى عنده . ويبدو من هذه الممارسة لدى صوفينا أن النمط الذى يدخل ضمن إطاره ، لا يبعد كثيراً عن جمهرة أولئك الذين بدأت حركتهم قبل الإسلام ، بمنطلقات شخصية عفوية ، وقليل من الإعلانات الفكرية ، دعت إلى ترك عبادة الأوثان والأشخاص ، واعتبار الكون والوجود مدرسة لتخريج المتأمل فى طريق اكتشاف لغز الخلق ودوام الحق — ثم دوام الإنسان به .

وقد أضاف مالك إلى هذا البعد ، بعض قراءاته فى الكتب الدينية القديمة ، كقوله : قرأت فى الزبور : إنى لأنتقم من المنافق بالمنافق ، ثم أنتقم من المنافقين جميعاً ، ونظير ذلك فى القرآن : وكذلك نولى بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون (٤٩) . مكتوب فى الزبور : « طوبى لمن لم يسلك طريق الأئمة ولم يجالس البطالين ، ولم يقم فى هوى المستهزئين ، إنما همه حكمة الله ، لها يطلب وبها يتكلم ، فمثله مثل شجرة فى وسط الماء لا يتساقط من ورقها شيء ، وكل عمل هذا تام ، لا يذهب عنه » (٥٠) . .

---

(٤٨) المرجع نفسه ص ٢٠٢ .

(٤٩) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٢ ص ٣٧٦ .

(٥٠) المرجع نفسه ص ٣٨١ .

قال مالك : « قال موسى عليه السلام : يا رب أين أبغيك ؟ . قال : ابغني عند المنكسرة قلوبهم » (٥١) ، وقال : « أوحى الله تعالى إلى عيسى بن مريم عليه السلام : يا عيسى عظ نفسك ، فإن اتعظت فعظ الناس ، وإلا فاستحي مني » (٥٢) ، وغير ذلك كثير مما يشف عن الثقافة المسيحية ، التي لعبت دوراً بالغ الأهمية في تصوف المسلمين ، تمثل فيما حمله مسيحيو الشرق في الممالك الإسلامية ، وهم النساطرة (الكلدان) واليعاقبة (السريان) والموارنة ، وجميعهم من العنصر الآرامي ، وذلك بعد أن شادوا في الشام والعراق أدياراً ومناسك ، وأنشأوا مدارس راقية امتد إشعاعها .

(٥١) المرجع نفسه ص ٣٦٤ .
(٥٢) المرجع نفسه ص ٣٨٢ .

الفصل الثـــالث

مياسم الثقافة المباحة

ظهرت في المدارس التي أنشأها مسيحيو الشرق، معالم الثقافة اليونانية باللغة السريانية، ولا سيما آراء مدرسة الإسكندرية، وآراء أرسطو المطعمة بتحريفات منسوبة إليه، ولعب الغساسنة والمناذرة دوراً هاماً أيضاً، بما لهم من عادات وتقاليد دينية خاصة، أثناء اختلاط المسلمين بهم، وهم من العرب التي لم تدخل الإسلام، بل تمسكت بالمسيحية. فنهل كثير من أعلام الصوفية المسلمين وغيرهم، من معين المأثور الشعبي، والتراث الديني الذي تناقلته الكتب والألسنة، على حد سواء، حيث اختلطت المرويات التاريخية بالأساطير والخرافات والعقائد الساذجة.

كما أن تأثير الثقافة اليهودية، ظهر في كتب التفسير والقصص الدينية الإسلامية، وذلك لما في « التوراة » و « التلمود » من مواضع تفسيرية اعتمد عليها المسلمون، لمعرفة بعض التفصيلات التاريخية، والأصول الاعتقادية، أو المواقف والمناسك، لفهم ما أشار إليه القرآن. ودعم ذلك ما حمله « الصابئة » من الذين دخلوا الإسلام، من عقائد ترى للكواكب أرواحاً، وأن للعالم خالقاً لا يدرك إلا بوساطة هذه الأرواح، حيث يتصل بها الإنسان الطاهر المنتصر على شهواته، وتتجلى

هذه الأرواح فى السيارات السبع ، التى ظن أنها كل ما فى السموات من موجودات خارجة عن الأرض ، بسبب فقر المعطيات العلمية آنذاك .

وقد عززت الثقافة الفارسية البدع الدينية ، وجهدت لإضفاء الصبغة الفارسية على تأويل الفقه والتفسير ، من خلال جهود مقصودة أو عفوية ، اختلطت فيها المختزنات الشعبية الساذجة مع المحاولات الفكرية الفردية الجادة . اذ نشر الفرس : الرأى والقياس ، وأضعفوا التقليد ، ولاسيما بعد أن أدخلوا فى أحشاء الدين الجديد ، اعتبارات الاتجاهات الدينية الزرادشتية والمانوية والمزدكية، التى كانت منتشرة فى المجتمع ، وما تشتمل عليه من عبادة النار وبعض القوى المجردة ، وصراع الخير والشر ، وما دعت إليه من إحلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا ، والتخلى عن الطقوس الخارجية والعبادة الشكلية .

وما كاد القرن الثالث الهجرى يأتى ، حتى كانت « روح التطور قوية عارمة تريد أن تجتث القديم برمته . . كما تدفقت شتى الأفكار والمعتقدات والعادات والنحل نتيجة الانفتاح التام على الحضارات ، وقد أذكى ذلك كله نار التحمس لبذل الجهود فى سبيل تصحيح المعرفة وتنميتها وتقدمها » (١) .

وكان من ذلك ذيوع وانتشار الفوضى والاضطراب ،فعجت بلاد المسلمين بألوان الصدامات السياسية ، التى بسطت نفوذها بكابوس رهيب من الخوف والقلق ، تجاه مستقبل الافراد والطوائف والشيع والمدارس الاعتقادية ، فتكاثرت حركات التمرد ، ودبرت المؤامرات ، ونشطت الاغتيالات ، فأثر ذلك كله فى عقليات المتدينين ، والصوفية منهم، وظهر فى تعبيرهم العملى والمكتوب آثار ذلك ، مباشرة تارة ، وخفية فى أحيان كثيرة .

---

(١) محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى ج ١ ص ١٩ .

وغدت آثار المفكر الصوفى الواحد ، تشتمل على كثير من العقائد ذات الأصول المختلفة، تم المؤاخاة بينها من خلال إمكانية التفسير والصرف بسبب طبيعة اللغة التى كتبت بها وطبيعة تكوين التجربة المعرفية الدينية ذاتها وقد استطاع كثير من المؤرخين والدارسين أن يلتمسوا — بأساليب تلفيقية مرنة — وجود منطلقات ونتائج مشتركة أفرزتها جهود تأمل وصياغة متباينة وحفلت الإشارات لدى أعلام التصوف بالمعانى الزاخرة، التى تستند — أصلا — إلى قدر غير يسير من التراث السابق ، الذى لابد من كشف بنيته التفسيرية ، إذا أراد الباحث — حقاً — الاطلاع على المبادىء الناظمة لمذهب ما من المذاهب الصوفية .

ننير هذا الجانب على نحو أوضح ، بالتعرض لآثار « التسترى » وجانب من تجربته الصوفية : فقد ولد سهل بن عبد الله فى « تستر » فى الأهواز ، من خوزستان ، وتعلم من خاله محمد بن سوار سلوك طريق المريدين ، وتصوف (٢) ، وقد أمسك فى غالب الأحوال عن تسجيل آرائه وكتابة تجربته الشخصية ، لثقته بالممارسة المباشرة فى تلقى تعاليم التصوف ، والتربية عن طريق القدوة والمحاكاة ، وآمن أن التعبير اللغوى لا يعنى وجود كفاية نفسية فعلية عميقة ، أو أن ذلك لا ينوب عن هذا . وقد دفعه إلى ذلك — أيضاً — حرصه على أن لا يضع بين أيدى خصومه وثائق خطية تحمل فكره ، وتكون سبباً فى عواقب قد تسوء ، فكانت حاله أروح وأنفى للاتهام .

تعلم سهل من خاله ، بالإيحاء المباشر ، أن يكثر من ذكر الله بالسر ، فيقول : « الله معى ، الله يراقبنى ، الله ينظر إلى » ، وقد أغراه بوعظه قائلا : « إحفظ ما علمتك ، ودم عليه إلى أن تدخل القبر ، فإنه ينفعك فى الدنيا والآخرة . . وإياك والمعصية » . فشعر التسترى بضغط نفسى

---

(٢) انظر : ياقوت الحموى : معجم البلدان ج ١ ص ٩٣٨ .

قاهر ، ألجأه إلى انقياد تام فى طريق العبودية لله ، الذى كان وجوده الحاضر فى كل آن ، أهم الأسباب فى زيادة رتبة الشحن الانفعالى بالمراقبة والمحاسبة والجزاء ، وسجد قلب التسترى ، فسمى « ساجد القلب » ، كما يقول ابن عربى(٣) .

كان صوفينا يتنقل بين السالكين فى الطريق إلى المعرفة الذوقية ، سائلا : أيسجد القلب ؟ ! » ، دون أن يحصل على إجابة مقنعة تنفذ إلى دخيلته وترضى حاجته إلى الهدوء ، فيستقر معها . وقد ساقته الظروف إلى « حمزة بن عبد الله العبدانى » الزاهد المعتكف ، فأعجب به ولازمه مدة ، ينتفع بتعاليمه وسلوكه وحياته الرتيبة . ثم عاد إلى « تستر » مواظباً على « صوم الوصال » بهيئات متعددة ، ثلاثة أيام متواصلة ، ثم خمسة فسبعة ، وحاول صيام خمس وعشرين ليلة ، معتبراً إضعاف قدرة البدن والكون عن الحركة ، طريقاً للوصول إلى تركيز الشعور حول اكتشاف ما لا يمكن الوصول إليه فى الحالة الفاعلة . وقد أدى ذلك إلى ضياع قدر غير قليل من القدرات النفسية لديه ، ولا سيما بترافق هذه الحالة مع الاعتقـاد بأن البدن عائق فى سبيل المعرفة والوصول إلى الكشف عن الحقيقة .

كان التسترى يستعين على إتعاب بدنه بالتهجد وقيام الليل ، محاكاة لما جاء فى النص القرآنى من أن الله لا ينام ولا تأخذه غفلة عن الوجود ، يردد قوله : « مولاى لا ينام ، وأنا لا أنام(٤) ، وكان يباهى بما يتحمله من زهد فى المعيشة وإذلال لمطالب جسده وجوع ، بقوله : « إنى حجة الله على خلقه »(٥) . وقد أدى به ذلك إلى تضييق الفقهاء عليه ومحاولاتهم

(٣) القشيرى : رسالة فى علم التصوف ص ١٦٠ .
(٤) السراج : اللمع ص ٣٩٤ .
(٥) الموضع نفسـه .

النيل منه بأساليب شتى ، وسدوا عليه السبل (٦) ، فخرج إلى « البصرة » هارباً حوالى سنة (٢٥٥ هـ) مع بدايات « ثورة الزنج » (٧) ، فالتقى به « الحلاج » وتتلمذ عليه(٨) .

وقد أدى ذلك إلى توكيد شعور التسترى الحاد بالتميز عن المفكرين الدينيين الآخرين ، ودفعه إيمانه العميق بأن ما هو عليه أحق أن يتبع ، إلى المنافحة عن سلوكه ومعتقده ، والعمل على تعميمه ونشره . كما اجترأ على المجاهرة برفضه لسلوك التوكل الساذج . مما كان قد دعا إليه رهط من المتصوفين السابقين ، فقال : « اشهدوا على أن من دينى أن لا أتبرأ من فساق أمة محمد أو فاجرهم وقاتلهم وزانيهم وسارقهم ، وأتبرأ إلى الله ممن يدعى التوكل »(٩)

إننا - ههنا - تجاه عقلية لم تعتد طريقتها فى الوصول إلى الحقيقة ، أسماع الجمهور والفقهاء ، تخالف المعهود من الشائع عن الصوفية الزاهدين والمتوكلين الذين سبقوا سهلا . فهو قد أعلن جهاراً عن اعتقاده الإيمانى دينه ، فى رفضه التبرؤ من الفاسق والفاجر والقاتل والزانى والسارق ، بحكم النص الشرعى الدينى الإسلامى ، فأسقط قيمة العمل المادى ، الذى هو أساس الحدود والمناسك فى العبادات ، ليأخذ بتفسير رمزى للسلوك البشرى فى إطار الدين .

وقد عمد إلى تكريس هذه الوجهة من النظر ، عبر تعرضه لنصوص الكتاب ، فى مواضيع الإيمان وتفصيل حقائق الوجود وأوضاعه المختلفة ، وما يرتبط بذلك من قضايا اعتبرت لب الفكر الدينى الإسلامى ، وأساساً

---

(٦) الشعرانى : الطبقات ج ١ ص ١٣ .

(٧) ابن العماد : شذرات الذهب ج ٢ ص ١٢٩ .

(٨) ماسينيون : La Passion, p. 23.

(٩) السراج : اللمع ص ٣٩٤ .

هاماً فى تفريقه عن معتقدات أخرى حفلت بها الديانات الســالفة والعقائد الوضعية .

ذهب صوفينا — بشكل واضح — إلى « أن الله خلق الدنيا وجعل المعرفة والحكمة فى الجوع ، كما جعل الجهل فى الشبع »(١٠) ، وقرر أن « النفس صنم ، والروح شريك »(١١) ، فكان لا بد من القطع بأن يشير على السالك بضرورة الإعراض عن عوامل اللذة ومسبباتها المختلفة ، للتغلب على ما يقوم « الذات » تجاه شعورها السامى بالوصول إلى « الله » أو الدخول معه فى علاقة . فأشار واعظاً : « دنياك نفسك ، إذا أفنيتها فلن تكون لك دنيا »(١٢) .

انطلاقاً من هذا الاتجاه ، أعلن التسترى شكه فى قدره العقل على البرهنة الوجودية للحق ، واعتبر الذوق الوســيلة الاســاس التى يمكن الاطمئنان إليها فى ذلك . يقول : « إن الزهاد والعباد قد يفارقون هذا العالم وقلوبهم مقفلة .. إذ أنهم ضيعوا مفتاح قلوبهم ونشدوه فى عقولهم ، ولو نشدوه فى توفيق الله وفضله لوجدوه »(١٣) .

وتصدى إلى المفاضلة بين العلوم التى انصرف بعض المفكرين إلى تحصيلها ، والانعتاق من المعرفة التلقينية التى تستمد من الكتب ، فرأى : « العلوم كلها أدنى باب من التعبد ، وجملة التعبد أدنى باب من الورع ، وجملة الزهد أدنى باب من ظهور القدرة ، ولا تظهر القدرة إلا للمتوكل ، وليس للمتوكل غاية أو وصف يوصف به ، ولا حد يضرب لــه

---

(١٠) عبد الرحمن الصقلى : كلام سهل . ورقة ١١٥ أ .

(١١) المرجع نفسه . ورقة ١٠٦ ب . الأصفهانى : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٠١ .

(١٢) التسترى : تفسير القرآن ص ٣٠ .

(١٣) المصدر نفسه ص ٨٩ .

بالأمثال ولا غاية ينتهى إليها .إن المتوكل له ألف منزل،أول منزل منه المشى فى الهواء» . فقيل له بماذا يصل العبد ؟ : قال : «إن أول الأشياء المعرفة ، ثم الإقرار ، ثم التوحيد ، ثم الإسلام ، ثم الإحسان ، ثم التفويض ، ثم التوكل » (١٤) .

وهذه السلسلة فى المراتب ، ليست حاسمة ، بل هى تنطوى على غير قليل من التقاطع فى المفاهيم ، بحيث ينشأ نوع من الاستحالة فى الإنتاج . إذ أن مفهوم التوحيد - مثلا - لا يمكن أن يصح دون معرفة وجود الله والتسليم لهبالقدرة والفعل ، رغم أن الثانى يقع بعد الأول فى مراتب الوصول الاعتقادى.وكذلك الأمر،بالنسبة للتفويض الذى يعنى ضرورة حصول الاتكال القائم على التسليم . وينطوىهذا التصنيف على مخالفة ترتيبالإحسان بعد الإيمان الذى جاء فى الحديث الذى رواه « عمر ابن الخطاب » عن مسألة « جبريل » المتدرجة من الإسلام إلى الإيمان إلى الإحسان ، والذى أفاد النبى فيه : أن جبريل قد أتى ، « ليعلمكم دينكم » .

أما موقف سهل من النص القرآنى ، فيستند إلىقوله بأن لكل آية فى القرآن أربعة جوانب ، ينظر فيها تباعاً ، هى :

١ - الظاهر أو المعنى الحرفى للنص .

٢ - الباطنأو المضمون الجوهرى ، كما يجب أن يفهم .

٣ - الحد ويقصدبه الوجهالتشريعىالمتعلق بالإباحة والحل أوالحرمة وما شابه ذلك .

٤ - المطلع الذى هو إشراف القلب على المراد من الآية ، فقهاً من الله . (١٥) .

(١٤) المصدر نفسه ص ٤٦ وتاليتها .
(١٥) المصدر نفسه ص ٢٤ .

يذكرنا هذا التقسيم للقرآن ، بما شاع من تعاليم المدينة الإغريقية ، حيث رأى « القباليون » أن كل نص من الكتاب المقدس يمكن تفسيره أربعة تفسيرات ، تشير إليها حروف (ب ، ر ، د ، س) على الترتيب ، وهى حروف أوائل الكلمات بشات ، بمعى شرح أووصف . رمز أو إشارة. داروس . سد أو سر(١٦) ، كما يذكرنا باقتراح المفكر المسيحى أوريجن (١٨٢ – ٢٥١ م) ثلاثة معان للكتاب المقدس ، محاكاة لـ « فيلون » اليهودى الإسكندرى (٣٠ – ٤٠ م) .

ومما يثير الاهتمام أن التفسيرات النفسية لمعانى الكتاب المقدس « تتطابق تماماً مع التفسيرات التى يذكرها سهل » (١٧) فى الموضوعات المتشابهة . ومن أمثلة ذلك تفسيره الآية : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » (١٨) ، حيث يرى أن باطنها : « هو الروح والعقل والقلب ، والطبع والهوى والشهوة ، فإن بغى الطبع والهوى والشهوة على القلب والعقل والروح فليقاتله العبد بسيوف المراقبة ، وسهام المطالعة ، وأنوار الموافقة ، ليكون الروح والعقل غالباً ، والهوى والشهوة مغـلوباً » (١٩) .

فهذا الصرف الممكن الذى لجأ إليه التسترى ، يمثل أحد الاحتمالات التى يمكن بسطها فى قضية الإنسان الأساسية الأولى ، المتمثلة فى مقاومة الرغبات النفسية المختلفة ، وإزاحة الطاقة من الموضوعات ذات الطابع الدنيوى ، إلى موضوعات تتسم بارتباطها بما هو لا نهائى ، ولومن الناحية الشكلية أو الغاية الكامنة وراءها. وليس فى هذا الاتجاه ما يؤكد أى

---

(١٦) أنظر : The Early Days of Christ, p. 155.

(١٧) محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى ج ١ ص ١٠١ .

(١٨) سورة الحجرات : الآية ٩ .

(١٩) التسترى : تفسير القرآن ص ١٣٩ .

بديل ضروري ، لما هو شائع من تفسيرات للقرآن ، وإنما هو تعبير مباشر عن موقف شخصي ، لا يخلو من تأثر بقراءات سابقة لقيت لدى صوفينا استعداداً يدفع بها إلى التفضيل والاعتناق .

وقد تابع التستري مسيرته التأملية الفكرية ، ودخل في بعض قضايا الاختلاف الديني بين الفرق الإسلامية ، ومنها مشكلة «كلام الله» ، إذ وصف الكلام الإلهي بأنه : «أعيان قائمة وأنوار روحانية لائحة ، وهي إرادته ومعلوماته المنفصلة عن غيبه» (٢٠) ، ولا يخفى في هذه الإفادة التناقض الضمني ، الذي يجعل الكلام أنواراً روحانية وأعياناً قائمة في وقت واحد . وقد شارك صوفينا هذا الغلط المنطقي كثيرون من أولئك الذين أداروا ظهورهم للنتائج اللازمة عن مقدمات تم استقاؤها من مصادر اعتقادية مختلفة ، تصل إلى درجة التناقض ، فيما بينها .

كما أن هذا الرأي في الكلام الإلهي ، يجعل التستري تحت شبهة القول بالتعدد في الذات الإلهية ، بل الوحدة التي يفرضها أساس الفكر التوحيدي ، بالمعنى الدقيق . وذلك عندما يعتبر إرادة الله ومعلوماته منفصلة عن غيبـــه .

وقد ترك لخياله عنان الإغراب التصوري المعجب ، فوضع «للقلب سبعة حجب سماوية وسبعة أرضية ، ولا ترتفع الحجب حتى يدفن المؤمن» نفسه في أرض أرض ، فيكشف له سماء سماء ، لكل أرض سماء ، حتى ينتهي إلى الثرى ، ثم إذا صار إلى الثرى وصـــل القلب إلى العرش» (٢١) .

وأولع بتفسير «البحر» على أنه القلب وأطلق «البر» للجوارح والبدن ، في آيات القرآن ، وبالقلب فسر لفظة «البيت» أيضاً ، ورأى أن «الجنة»

(٢٠) التستري : رسالة الحروف ص ٣٦٧ .
(٢١) التستري : كلام في باب القلب . ص ١٨٤ .

هى« معاينة الحق ، بمعنى القرب الذى جعله بينه وبينهم ، فيرى العبد قلبه فى قرب الحق مشهوداً فى غيب الغيب ، وغيب الغيب هو نفس الروح وفهم العقل وفطنة المراد بالقلب .. وإن نفس الروح موضع العقل ، وهو موضع القدس ، والقدس متصل بالعرش وهو اسم من أسماء العرش » (٢٢) .

فهذا الكلام يتهاوى ويسقط ، أمام أى تفسير أو فهم سببى أو محاولة تحليلية ، وليس فيه سوى ألفاظ توهم وجود روابط معينة فيما بينها ، لكن تمحيصها يظهر أن شكلها اتفاقى لا ضرر من تغييره . فهو يجعل المداينة بمعنى القرب ، وهو غلط ظاهر ، إلا إذا صرف على مستوى الأبعاد عن المعنى اللغوى الدقيق ، فيكون ذلك تضييقاً فى التعبير عن تجربة التصوف ، وليس فتحاً لآفاق جديدة أمامها .

ثم يغلط ثانية عندما يجعل القرب رؤية مشهودة ، فى ما لا يقبل الرؤية والتشخيص من الذات الإلهية ، إذ لو أمكن ذلك لكان الوجود الإلهى متحيزاً فى مكان دون مكان ، وهذا نقص فيه لا تسيغه النصوص الدينية ولا المعتقد .

ويستدرك هذا الغلط بغلط آخر ، إذ يزعم أن الغيب هو نفس الروح . فيجعل للروح — وهى من أمر الله — نفساً مدركة ، أى يضع مركزاً تجريبياً قابلا للتأثير لوجود غير تجريبى . فإذا اضطر إلى المجانسة بين النفس والروح ، للتمكن من جعل إحداهما مركز الأخرى ، لزمه من ذلك اعتبار الروح جهازاً بشرياً ، يرتبط بالنفس التى هى جهاز بشرى أيضاً ، فلا يعود من ذلك أى سبب يرد الروح إلى الله ، والإصرار على ذلك يوقعه فى الجبرية النفسية أو الإلهية .

ورغبة منه فى إحكام العلاقة المذكورة ، يقع فى غلط رابع ، حين

(٢٢) التسترى : تفسير القرآن ص ٩٢ .

يعتبر غيب الغيب شيئاً غير الغيب . إذ أنه يفترض أن الاختلاف يلحق ماهية الشيء المتجانس – أو المفهوم – بمجرد القسمة أو التخصيص . ويضيف إلى ذلك غلطاً خامساً ، حين يعتبر ، فى مقولته السالفة ، غيب الغيب هو فهم العقل ، فينقض ما كان افترضه ، إذ يلزمه من هذا التمييز بين الفهم والعقــل ، بما لا يتســق وكون الفهم وظيفة عقلية ، ويتجاهل لا مادية العقــل .

ويرتكب غلطاً سادساً ، حينما يخلط بين مفهوم العقل وموضعه . إذ أن ذلك يعنى عدم التمييز بين أداة عملية المعرفة والمعرفة ذاتها ، كما يساوى بين الدماغ والشعور . ويقع فى الغلط السابع ، عند ما يزعم أن موضع العقل هو موضع القدس ، الذى لا يسوغ استعماله – هنا – سوى امتلاكه اللفظى التخيلى ، ويظهر الغلط الثامن ، عندما يربط بين موضع العقــل والعرش ، إذ لا مجــال لمقاربة أحدهما من حيث التكوين ولا الوظيفة ، ولا الدلالة .

ويتوج ذلك كله ، بغلط تاسع ، ينشأ عن إيهام عكس اللوازم حين يصل إلى نتيجة لا تتضمن المقدمة التى بدأها ، لا من قريب ولا من بعيد ، وهى تحديده لما يراه فى « الجنة » التى تعتبر الحافز الأساسى فى كل سلوك صوفى ، سواء كانت مقصودة لذاتها ، أو باعتبارها فيضاً إلهياً بمقتضى العلم بالمستقبل مما وعد الله المؤمنين .

وقد استعمل التسترى – وهو أستاذ الحلاج – كلمة « الحلول » بمعنى انخراط الإنسان فى سلك المعرفة الإلهية ، بحيث يدنيه وعيه المباشر من ربه ، فيحقق له معرفة يقينية متجددة ، وهذا يجعل صوفينا مضطراً إلى الاعتراف بأحد أصلين – على الأقل – يتضحان فيما يأتى :

١ – القول بأن التغيير يطرأ على علم الله ، فيقضى بأمره تبعاً للموقف

الجديد ، وهذا قول بما سمى فى علم الكلام بمشكلة « البداء » التى تعنى – فيما تعنيه – أن الله لا يعلم المستقبل قبل حصوله ، وهى مخالفة لبعض النصوص الدينية الصريحة .

٢ – القول بأن فعل العبد السالك ليس فعلا حقيقياً ، إذ أن النسبة يجب أن تكون لله ، ويقتضى ذلك نفى « المسئولية » فى جميع ما يظهر لنا أنه يصدر عن الإنسان من أفعال ، وردها إلى فاعلها الحقيقى – الذى هو الله ، فيبطل بذلك الثواب والعقاب ، ويتعارض مع النصوص الدينية ، لأنه يحول وعد الخالق ووعيده إلى لغو .

فإذا ربطنا ذلك بالطريقة اللفظية السالفة ، اتضح لنا كيف ينخرط الإنسان فى سلك المعرفة الإلهية ، عند التسترى الصوفى ، وتبدو القضية مجرد حديث فى موضوع قابل للتدخل والاشتراك ، أو موضوعاً محدداً لا يرتقى إلى رتبة المطلق ، أو شيئاً مختلفاً عن الذات الإلهية التى هى مطلب المعرفة الصوفية ، وثلاثة الاحتمالات شبهات تعدد تناقض التوحيد .

هكذا .. نرى بعض المسارب التى وصلها التصوف الإسلامى ، بعد امتزاجه بالثقافات غير العربية ، والعقائد غير الإسلامية ، وهو الذى بدأ زهدا وتبسطا وتوكلا تلقائياً عفوياً على الله ، باعتباره هو الذى يكفى عباده المتقين .

لقد استمر اتجاه الزهد والتوكل فى التصوف الإسلامى ، لكنه اكتسب أطراً تصنيفية وتطلعات نظرية ، ازدادت تعقيداً وتشعبا يوما بعد يوم . إلى جانب ظهور اتجاهات فرعية ، نمت وربت وتطورت واتسعت ، إلى درجة أن الزهد أو التوكل قد أصبح حجراً أو زاوية ، فى بنائها العقدى والسلوكى وطرأت مشكلات جديدة ، لم يألفها السلف ، أفرزتها طبيعة العصر والثقافات والعقول المبدعة ، والهمم التى مارست هذا النوع من التجارب الدينية التى رمت إلى الحقيقة ، كل الحقيقة .

ولقد أبت المستويات المتطورة اللاحقة من الثقافة ، الوقوف عند حد الانقياد الطوعى ، والتسليم ، بل ما فتئت تبحث ـ لاتجاهها فى التجربة الشخصية العقيدية عن مسوغات ، ومبادىء نظرية تذود عنه ، وتقيمه ملمحاً فكرياً ، يقف أمام تيارات النقود الموجهة من المخالفين فى النظرة إلى جدوى هذا النوع من السلوك فى تحقيق معنى التوحيد وفهمه الفهم الأقوم .

وخلال تلك المسيرة ، لم يفتر التصوف عن الاستفادة من كل ما وقعت عليه يداه . فقد صرف المتصوفون جهوداً مميزة فى الرياضات النفسية ، ولم يدخروا وسعاً فى الاطلاع على الآثار الدينية السابقة والمختلفة ، سواء فى ذلك الكتب السماوية والديانات الوضعية ، وجندوا معلوماتهم التى استقوها من التوراة والإنجيل ، وملهب التناسخ الذى دخل الإسلام مع الهنود ، مع ما ارتبط بذلك من دعوة إلى الزهد والفقر والاستسلام والنظر إلى الوجود على أنه واحد .

واستمد المسلمون من فلسفة « أرسطو » أموراً كثيرة ، من خلال شراح الأفلاطونية الحديثة ، الذين غلب عليهم مذهبا « أفلوطين » ، و « فورفوريوس » ، مما ساعد على نشر آراء الأفلاطونية الحديثة ، إلى درجة جعلت بعض المؤرخين يعتبرون الفكر الإسلامى فكراً أرسطياً أو أفلاطونياً بألفاظ إسلامية .

فخلف الصوفية المسلمون = طرقاً وأفراداً – تراثاً عريض الثراء ، فى الأصول والأحكام والسلوكات والعبادات والمناسك ، التى اتبعوها ، والتى يمر فيها السالك منهم ، تركوا آثاراً عميقة ، فى التفكير الإسلامى ، وأسلوب النظر الميتافيزيقى العربى وغيره ، لا يمكن – بسهولة – أن تزول .

الباب الثانى

تيار الحب والحلول

دخل التصوف الإسلامى ، أواخر القرن الثانى للهجرة وأوائل القرن الثالث ، دوراً جديداً مع الاتجاهات الجديدة ، فى البحوث النظرية التى تسللت فى موضوعاته واضحة أو على استحياء . فاكتسب قوة وآفاقاً عديدة ، إلى جانب الحفاظ على روح الزهد التى لم تفقد فاعليتها المؤثرة ، وازداد ظهور الاتجاهات الصوفية – على مر الزمن – فى تيارات متعـــددة . .

ولا يمكن أن نفترض – كما فعل بعض الباحثين – عدم تأثر الصوفيين فى هذه الحقبة من التاريخ الصوفى ، بأى أفكار غير صوفية ، حتى آن مصادفتنا المذاهب الصوفية المتكاملة الواضحة ، التى شرحها أصحابها وبسطوا أصولها فى رسائل وكتب ومجلدات متفاوتة ، بحسب الظروف والأغراض وصروف المكابدة العملية وأحوالها . بل إننا نلمح فى طوايا المؤلفات الصوفية ، خلال مسيرة هذا النوع من التوجه الدينى ، بوارق وإشارات وتعاليم المسيحية واليهودية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والأرسطية والغنوصية والعقائد البوذية والزرادشتية والهندوسية والجينية والكونفوشية ، متغلغلة فى التآليف . يمتاحها الصوفيون من الأوســـاط التى عاشوا فيها أو اطلعوا على معتقداتها .

وقد ذهب جمهور من المستشرقين ، إلى أن التصوف فى القرن

الثالث – شأنه شأن التصوف فى أى عصر من عصوره – ظهر نتيجة لعوامل مختلفة أحدثت آثاراً فى المجتمع الإسلامى ، على تباين المشارب والسبل التى تيسرت هنا أو هناك . أهمها : البحوث النظرية فى معنى التوحيد الإسلامى ، والزهد والتصوف المسيحيان ، ومذاهب الغنوصية والفلسفة اليونانية والهندية .

فرأى نيكلسون « أن هذه العوامل فى جملتها تكون الظروف التى نشأ فيها التصوف وترعرع ، سواء فى ذلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية ، كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية فى عصر بنى أمية ، وموجات الشك والتعصب العقلى التى طغت على المسلمين فى العصر العباسى الأول ، وكالتطاحن المرير بين أصحاب المقالات والفرق ، أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء »(١) .

أهم التيارات الصوفية فى هذه المرحلة من النضج ، اتجاهات ثلاثة : أولها ، الحب ، حيث كان الدافع الأساسى الذى يجعل السالك الصوفى يبتغى – من كل عمل – الوصول إلى نيل رضى المحبوب – « الله » . الذى لا رغبة وراء نيل وصاله واستحسانه إلا التمتع بطلعته البهية

فاتخذت دعوة الحب المطلق هذه ، اتجاهاً مجرداً من الخوف والرغبة والمكافأة ، دمج بين المشاعر المختلطة التى يجدها الصوفى من حالات الانفعال الجارف فى مقاومة الشهوات العاجلة بقصد متعة التقيد بأمر الله ، وفرقت بين معرفة الصوفى بالله ، والعلم عن طريق العقل والبرهان ، إذ قرنت الأولى بالمحبة شرطاً لازماً . وسأعرض لتجربتى « عبد الواحد بن زيد » ، و« ذى النون المصرى » الذى يعتبر أول من شهر استعمال

---

(١) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى ص ٧٢ . وانظر : دائرة معارف الدين والأخلاق – مادة « تصوف » .

ألفاظ الكأس والشراب في التعبير ، مجازاً عن محبة الخالق ، فشاع ذلك وترع وانتشر .

أما الاتجاه الثاني من تطور الفكر الصوفي ، فيتلامح من خلال بحث الصوفيين عن علاقة محدثة تكون أكثر من الشوق الإنساني إلى الخالق ، الذي هو أقرب إلى مخلوقه من حبل الوريد فانتهى أولئك إلى إفناء الذات الفردية للصوفي وتركيزها في إطار الذات الكلية لله وللكون ، الذي هو مظهر فعله واقتداره . ومن أوائل الذين طوعوا البحث ، والتصنيف والمنافحة عن هذا الاسلوب ، في تمثل العلاقة بين الحق والخالق « أبو يزيد البسطامي » الخراساني و « الجنيد بن محمد » النهاوندي :
ثم غدا النزوع الصوفي إلى الله ، أكبر من الوقوف عند حال فناء العبد فيه ، نظراً للضعف الإنساني المتناهي في القدرات البشرية ، فلا حول ولا قوة إلا بالله ، وظهر لدى فئة من المتصوفة إلحاح جامع على الوصول إلى موقف يتميز بدرجة أعلى من الإيجابية ، في عقد تلك الصلة الباطنية ، والنجوع الذي يترتب على ممارسة السلوك الشخصي في إطار الصوفية ، فكانت الدعوة إلى القول بحلول الله في الإنسان الجدير ــ المصطفى .

واشتهر في ذلك أعلام ، ندرس منهم « الحسين » الحلاج ، الذي رفض أن يكون مع الله شيء ، ثم « يحيى السهروردي » الذي فلسف هذا المذهب بمؤلفات عديدة ، كتب لها الشيوع والانتشار والذيوع .

قال عبد الله بن عمر : « قال لي رسول الله : ألم اخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ، فقلت اني أفعل ذلك ، فقال : إنك إن فعلت ذلك هجمت عيناك ونفهت نفسك ، إن لعينيك حقاً ولأهلك حقاً ولنفسك حقاً ، فقم ونم وصم وأفطر »(٢) .

وكذا فعل الصوفيون اللاحقون ــ بعيداً عن نصيحة النبي محمد

---

(٢) أبو علي القالي : الأمالي ج ١ ص ١٢ .

أنفقهت أنفسهم ، ممسكين عن النوم والافطار فى غير رمضان، متمسكين بالقيام والتهجد والمجاهدة ، متطلعين إلى ما رواه عمر بن الخطاب عن النبى .

قال النبى « إن من عباد الله لأناساً ما هم بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله عز وجل . فقال رجل : من هم وما أعمالهم ؟ قال: قوم يتحابون بروح الله عز وجل ، عن غير أرحام بينهم، ولا أموال يتعاطونها بينهم. والله إن وجوههم لنور ، وانهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس . ثم قرأ : ألا إن أولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون(٣) .. »(٤) .

فلم يعد الزهد البسيط ، ولا التوكل العفوى ، كافياً فى هذه المرحلة من تطور الفكر الصوفى، واتسمت الاحداث التى حفظت عن مساجلات السالكين بغير قليل من المناظرات ، التى تتطلب معرفة نظرية عميقة ببعض الأصول الفلسفية ، وتفترض الاطلاع على المعتقدات الدينية عند الفرق والطوائف المختلفة .كما أن الجهود الصوفية، قد اتخذت طابع الدفاع والذود عن وجهة من تمثل النص الدينى، تجد لها — فى العقائد السابقة والمذاهب — ما يسوغها ويقيموا أبنية منيعة ، ضد خصوم لهم فى التفـكير الدينى منهج مخالف للتصوف ، يعمدون إلى تكريسه وشهره ودفع الناس إليه .

---

(٣) سورة يونس : الآية ٦٢ .

(٤) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ٥ .

الفصل الأول

الولاية والمحبة

حرص نفر من الناس الذين تصوفوا على التمسك بفكرة الولاية لله، واستثمروها، ونقبوا فى بطون الكتب عنها، ورووا أحاديث عن الأنبياء والمرسلين توضح شروطها وتعرف بطبيعتها وتحدد معالمها.

ومن ذلك ما رواه «وهب بن منبه» إذ أفاد فى كلام: «قال الحواريون: ياعيسى، من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون؟. قال عيسى: الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها، والذين نظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها، فأماتوا منها ما يخشون أن يشينهم، وتركوا ما علموا أن سيتركهم، فصار استكثارهم منها استقلالا، وذكرهم إياها فواتاً، وفرحهم بما أصابوا منها حزناً، فما عارضهم من نيلها رفضوه، وما عارضهم من رفعتها بغير الحق وضعوه، وخلقت الدنيا عندهم فليسوا يجددونها وخربت بيوتهم فليسوا يعمرونها، وماتت فى صدورهم فليسوا يحيونها بعدموتها، بل يهدمونها فيبنون بها آخرتهم، ويبيعونها فيشترون بها ما يبقى لهم، ورفضوها فكانوا فيها هم الفرحين، ونظروا إلى أهلها صرعى قد حلت بهم المثلات.. وأحيوا

ذكر الموت، وأماتوا ذكر الحياة ، يحبون الله عز وجل ، ويحبون ذكره ويستضيئون بنوره ويضيئون به . لهم خبر عجيب ، وعندهم الخبر العجيب . بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا ، وبهم علم الكتاب وبه عملوا ، وليس يرون نائلا مع ما نالوا ، ولا أماناً دون ما يرجون ، ولا خوفاً دون ما يحذرون » (١) .

إن هذا الكلام المروى عن نبي المسيحية عيسى ، لا يختلف بكثير أو قليل عما رآه الصوفية المسلمون ، ورووه فى ثنايا تعاليمهم عن الفقر الطوعى، الذى من شأنه زيادة درجة الشحن الانفعالى تجاه موضوع التأمل الرئيس فى تجربة التصوف الدينية ، ويعد هذا المنهج أساساً هاماً فى كل بارقة صوفية ، طمحت إلى الاستمرار والامتداد، عبر صنوف التفكير الاعتقادى، انطلاقاً من قناعة محصلة ، قامت بمثابة قضية لا تحتاج إلى برهان ، وتتمثل فى أن البلاء الحقيقى ينصب فى المحاسبة ، على ترك علاقات البدن ، ثم التخلص من غواية النفس الامارة بالسوء .

لذلك تركزت غالبية التعاليم الصوفية، حول محور واحد ، يدعو إلى سياسة النفس بـ « القمع » دون هوادة . وبدت جميع الجهود المصروفة عبر التجربة التأملية المعرفية، منطلقة فى هذا الاتجاه ، الذى يفترض أنه أخصر السبل للوصول إلى الخالق ، البرىء – بدوره – من جميع الاحتياجات البدنية، ولا مجال إلى غوايته بوسوسة المشاعر اللذيذة ، على نحو لا يقوم نموذجاً أعلى للفكرة المثالية عن الوجود الحق .

وجهود متصوفى هذه الحقبة، لم تقتصر على إشاعة « أنماط » سلوكية، دون أخرى، فى إطار التعبير عن الارتباط بالخالق . بل جاوزت ذلك إلى دعم تجاريبها واجتهادات ممارساتها ، وسندها بالمأثورات المستمدة من الإسلام وغيره ، دون تفريق، معتبرة الحق واحداً – مهما اختلفت

(١) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١ ص ١٠

طرق التعبير عنه ، ومهما تباينت أساليب التقرب إليه والارتباط معه. فظهرت طعوم مذهبية وإشكالات عديدة ، فى بوتقة التجربة أو النظرية الصوفية الواحدة ، سواء فى ذلك الحالات السطحية والمحاولات الجادة ، فى هذا المجال .

وأخذت الجهود النظرية بالابتعاد عن تلك التى انحبست فى دائرة التعاليم العملية ، التى يتم بها صرف الطاقة النفسية فى موضوعات سلوكية مباشرة ، لاذة أو مؤلمة . واستأثر بالاهتمام جملة من القضايا الفكرية المشكلة ، فاستغرقت آراء أكثر تعقيداً على المستويين العقلى والثقافى. وبدا موضوع التصوف قد انفصل عن مجرد مخالفة السلوك الاجتماعى الشائع ، واتخاذ سمة شكلية ، أو غشيان أمكنة مخصوصة لأناس معروفين، وانتقل إلى طور العناية بالتركيب النظرى لتلك الاسس . ينافح عنها ، ويستمد لتسويغها ما تصل إليه اليد من ذخر انسانى عام . لا يفرق فى ذلك بين طبيعة البنية التكوينية الاعتقادية للنص ، بحجة أن « الله » الذى هو « غاية » الجميع كفيل بالتقاء كافة الجهود فى مصب نهائى أخير ، هو المطنوى — مطمح كل سالك ومريد ومحقق .

وكثرت حالات إزاحة الجهود النفسية ، وتعددت موضوعاتها ، بازدياد المناخ الحضارى العام واستبدلت بالسلوكات الصريحة الواضحة حركات رمزية غامضة ، واشتد الميل الى تكريس القناعة القائلة بقصور اللغة عن التعبير المتعلق بهذه التجربة الدينية العميقة. فأنتج ذلك اتجاهات فيها : الواحدية والثنائية والكثرية ، كل منها يدعى فاعلية ما بين يديه للوصول إلى إدراك الحقيقة كاملة ، فتحولت الغايات النبيلة ، فى إدراك الوجود الإلهى ، بتأثير هذه المواقف « القيمية » ، إلى خلافات مدرسية وشخصية بين أعلام التصوف ، ووصلت — أحياناً — حدود التسفيه والوصف بالجهل أو السخف ، وغير ذلك مما سيظهر أثناء البحث .

ولا بد من الإشارة إلى أنه قد تحقق للصوفيين ربط طريقتهم بالأصول الاعتقادية ، حيث أوجدوا لها الدعائم والمبادىء الدينية التى تسوغ سلوكيتها ، ونهدوا إلى مجريات الانبياء ينقلون عن حيواتهم ما يذود عن قواعدد عوتهم. روى صاحب الحلية ، مرفوعاً عن ابن عباس : « لما بعث الله عز وجل موسى وهارون إلى فرعون ، قال : لايغرنكما لباسه الذى ألبسته ، فإن ناصيته بيدى ، فلا ينطق ولا يطرف إلا بإذنى ، ولا يغرنكما ما متع به من زهرة الدنيا وزينة المترفين ، فلو شئت أن أزينكما من زينة الدنيا بشىء يعرف فرعون أن قدرته تعجز عن ذلك لفعلت ، وليس ذلك لهوانكما على ، ولكنى ألبستكما نصيبكما من الكرامة ، على أن لا تنقصكما الدنيا شيئاً ، وإنى كما يجنب الراعى إبله عن مراتع الهلكة ، أريد أن أنور بذلك مراتبهم وأطهر بذلك قلوبهم ، فى سيماهم الذى (كذا) يعرفون به ، وأمرهم الذى يفتخرون به . واعلم أنه من أخاف لى ولياً ، فقد بارزنى بالعداوة ، وأنا الثائر لاوليائى يوم القيامة »(٢) .

فهذا التصريح تختلط فيه « الجبرية » بأفكار « القدرية » حيث يجعل كل شىء محدوداً ومقهوراً به الإنسان ، بأمر من الله تارة ، وآنا يفسح مجال الخيار البشرى فى الفعل. وتختلط رغبة تأكيد « القــدرة » الإلهية على كل شىء ، دون استثناء ، مع ضرورة ترك « الحرية » للمخلوق فى العمل ، ليثبت عليه الثواب والعقاب ، كنتيجة لمسئوليته عما فعل وما كسبت يداه ، ويجتمع إلى هذه المواقف ، كثير من المواعظ ، التى تدخل فى إطار الحث على اتباع رهط من الواصلين ، الذين عرفوا بواطن الأمور ، وكشفوا طبيعة تلاؤمها الداخلى ، الذى يستره التناقض الظاهرى فيها ، أولئك الأولياء المخلصون .

---

(٢) المرجع نفسه ص ١٠ وتاليتها .

لكن أولياء الله هؤلاء ، يتفاوتون بالوصف والتحديد . وهم أبدال يظهرهم الله خلفاء فى الأرض ، ينشرون دينه ، ويوطدون الدعوة إلى إقامة ملكه بإفراده وتوحيده ومحبته ، والعمل بمقتضى ديمومته وأزلية دعوته ، بأن له المشرق والمغرب ، وأينما تولوا فثم وجه الله .

وقد حد « ذو النون » الأبدال بأنهم : قوم ذكروا الله بقلوبهم تعظيماً لربهم لمعرفتهم بجلاله ، فهم حجج الله على خلقه ، ألبسهم النور الساطع من محبته ، ورفع لهم أعلام الهداية إلى مواصلته ، وأقامهم مقام الأبطال لإرادته ، وأفرغ عليهم الصبر عن مخالفته ، وطهر أبدانهم بمراقبته ، وطيبهم بطيب أهل مجاملته ، وكساهم حللا من نسج مودته ، ووضع على رؤوسهم تيجان مسرته ، ثم أودع القلوب ذخائر الغيوب فهى معلقة بمواصلته ، فهمومهم إليه ثائرة ، وأعينهم اليه بالغيب ناظرة ، قد أقامهم على باب النظر من قربه ، وأجلسهم على كراسى أطباء أهل معرفته (٣) .

هذا التحديد الصوفى الخاص ، لا يتمتع بصفة الشمول ، إذ أنه تعبير عن وجهة نظر ذى النون الخاصة ، فى هذه الفئة من المتصوفة ، وآخرون من الأعلام يرون غير ذلك ، فى الأبدال والأقطاب والنجباء وسواهم ، ويرتبون لهم قوى متغايرة للتصرف فى الأكوان والمشاركة فى جزء غير يسير من مسئولية دوام الوجود نفسه ، حتى ليظن أن وجودهم لازم ، ويعبرون عن ذلك بزعمه أن الله يخاطب هؤلاء الأولياء الصوفية بقوله : « يا أوليائى ، لكم عاتبت ، وفى إياكم رغبت ، ومنكم الوفاء طلبت ، ولكم اصطفيت وانتخبت ، ولكم استخدمت واختصصت ، لأنى لا أحب استخدام الجبارين ولا مواصلة المتكبرين ولا مصافاة المخلطين ، ولا مجاوبة المخادعين ولا قرب المعجبين ولا مجالسة البطالين ولا موالاة الشرهين » .

(٣) انظر : حلية أبى نعيم ج ١ ص ١٢ وتاليتها .

ولا يخفى ما يثيره هذا الموقف الصوفى لدى مفكرنا ، من قضايا تطرح إشكالية جدوى السلوك الاجتماعى ، وأصول مذهبية فى تفسير السلوك الأخلاقى الذى يتصف بالخير أو الشر ، ومباحث الإيمان والطاعة ، والأمر بالمعروف والنهى عما سواه ، وغير ذلك مما سيظهر معنا .

يعتبر « عبد الواحد بن زيد » (*) من أوائل الذين كرسوا الدعوة إلى « المحبة » بين العبد والرب ، وأسسوا لهذا الاتجاه فى التصوف الإسلامى على المستوى النظرى ، وفى أقواله إلحاح دائم على هذه الفكرة . كان كثير السياحة فى بلاد الشام وبيت المقدس (٤) ، ويتردد إلى عبادان (٥) ، يصحبه زهاد آخرون . فقد رافقه « محمد بن واسع » و « مالك بن دينار » فى رحلته إلى سورية وفلسطين ، وإلى عبادان صحبه « صالح المرى » و « سلمة الأسوارى » و « عتبة الغلام » ، وكان يتردد إلى الرهبان ويأخذ عنهم النصائح (٦) .

اشتهر عبد الواحد بقدرته على التأثير فى سامعيه ، وتحريك مشاعرهم النفسية ، وإثارة حالات الندم والشعور بالذنب ، بزيادة الشحن الانفعالى وتضخيم شعور القلق تجاه نهاية المصير الإنسانى الفردى ، وتجسيم الخسران الذى سيلحق بالشخص الذى يفشل فى اختيار العبودية الإلهية ، التى هى مدخل النعيم الدائم واللذة الشاملة . حتى كان يدفع ببعض سامعيه فيغشى عليه ، من فرط تأثير وعظه . كما كان قليل النوم ، كثير التهجد والسهر ، يتمثل قول الشاعر :

يَنـامُ مَـن شاءَ عَـلى غفلـةٍ   والنـومُ كـالموتِ فـلا تـتَّكِلْ

★ توفى سنة (١٧٧ هـ) .

(٤) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٦ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٦٠ .

(٦) ابن عربى : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ج ٢ ص ٢٠٢ .

تنقطع الاعمال فيه كما تقطعُ الدنيا عن المتقبلْ

ويكثر بكاؤه ونشيجه ، حتى يكون فى ساميه ومقاربيه . قال « الحارث بن عبيد » عنه : كان عبد الواحد بن زيد يجلس إلى جنبي عند مالك بن دينار ، فكنت لا أفهم كثيراً من موعظة مالك ، لكثرة بكاء عبد الواحد (٧).

وقد واظب عبد الواحد على حث أقرانه ورفاق طريقته على البكاء ، لما فى ذلك من تخليص للنفس من المكبوت فى جوانحها من الرغبات والميول ، حيث يتم التخلص من قدر كبير من الطاقة النفسية ، وتحصيل حالة من إنهاك البدن ، تترافق نهايتها بالراحة والهدوء ، إلى جانب كونها وسيلة تضرع فاعلة ، تظهر تبريح ما يقاسيه المحب من عقاب محبوبه وجفائه .

يقول عبد الواحد : « يا أخوتاه ، ألا تبكون خوفاً من النيران ؟! . ألا وإنه من بكى خوفاً من النار أعاذه الله تعالى منها . يا اخوتاه ، ألا تبكون خوفا من شدة العطش يوم القيامة ؟! . يا أخوتاه ، ألا تبكون ؟! . بلى ، فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا ، لعله يسقيكموه فى حظائر القدس مع خير القدماء والأصحاب والنبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا — ثم جعل يبكي حتى غشى عليه (٨)

فتخيل شعور الحرمان فى الآخرة — ههنا — يبدو المحرك الفاعل ، الذى يدفع بالصوفى إلى إعداد نفسه لذلك . إذ يتورع عما هو ميسور فى الفانية ، ليفوز بما هو عزيز فى الباقية ، واضعاً نصب عينيه الآلام

(٧) الاصفهانى : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٩ .

(٨) المرجع نفسه ص ١٦١ .

المبرحة التى ستلحق به أبداً ، إذا ما حاول تفضيل الدنيا على الآخرة

ويكشف هذا الاتجاه فى فهم العذاب الإلهى ، عن حالة ماثلة فى ذهنية الصوفى تعد نتائج تأمل النصوص الدينية ، التى لا تنى عن المقابلة بين اللذة العاجلة واللذة الآجلة حيث تدوم الثانية دون زوال ، ويدفع مثل هذا لترجيح المشاعر الواقعية مع زيادة رتبتها الكمية ، إلى سيطرة خوف حادمن العقاب الإلهى ، تتحول معه رغبة الإعراض عن اللذائذ الدنيوية إلى سلوك عملى ، يؤكد فعل الذات ، ويذود عنها التهديد .

وإذ يرتب عبد الواحد الأعمال السلوكية — تفضيلا ، يقول : « ما أحسب شيئا من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا وهى رأس المحبة » ، وذلك — عنده — لأن : « من نوى الصبر على طاعة الله صبره عليها وقواه لها ، ومن نوى الصبر عن معاصى الله أعانه الله على ذلك وعصمه منها .. أتراك تصبر لمحبته عن هواك فيخيب صبرك ؟! . لقد أساء بسيده الظن من ظن به هذا وشبهه » ، ويستسلم الصوفى ، فى هذه اللحظة ، للبكاء ، بتأثير الفقد لمتخيل والفشل المتوقع بعد طول معاناة وشديد انتظار ، حتى يكاد أن يغشى عليه ، ثم يتابع قائلا : « أتأبى أنت ؟ . نعمة غادية ورائحة على أهل معصيته ، فكيف ييأس من رحمته أهل محبته ؟! . » (٩) .

لقد جاهد عبد الواحد نفسه ، وشكل عالمه الداخلى الخاص ، على هواه الخاص . ورأى فى مجريات الحياة اليومية برزخاً ، تصل إليه الرؤى وأحلام اليقظة والتصورات ، وتختلط بالوقائع القائمة مشاهدات ذات معنى لديه ، فتتفاعل لتشكل صورة صاخبة الألوان والحركة ،

(٩) المرجع نفسه ص ١٦٣ .

تشمل الماضي والحاضر والمجهول كله .

وتبعاً لذلك ، انداحت الخيالات الصوفية ، تستقى من رغبات النفس وانفعالاتها المكظومة ، وتشرك المستقبل الزاهي الذي تحلم به ، واضعة الكثير من مخزون الأحاديث الدينية والنصوص القرآنية ، عن الجنة وأحوال المؤمنين فيها ، وما يؤدي إليه حب الله من نتائج إيجابية ، تحل بدل ما هو محزن ومؤلم من صروف آنية ، في الوقت الذي تكون فيه خاتمة طريق معاندة النفس ، إذ تسود الحياة الآخرة حالة من الانفلات من قيود الزمان والمكان والعادات والتقاليد ، وما تحفل به من قيود الممنوعات وتصنيف المسموح والمكروه والممنوع والمندوب والحرام ، وغير ذلك .

يقول صوفينا : أصابتني علة في ساقي ، فكنت أتحامل عليها للصلاة فقمت عليها من الليل فأجهدت وجعاً ، فجلست ثم لففت إزاري في في محرابي ، ووضعت رأسي عليه ، فنمت . فبينا أنا كذلك إذا بجارية تفوق الدنيا حسناً ، تخطر بين جوار مزينات ، حتى وقفت علي وهن من خلفها ، فقالت لبعضهن : ارفعنه ولا تهجنه ، فأقبلن نحوي فاحتملني عن الأرض ، و أنا أنظر إليهن . ثم قالت لغيرهن من الجواري اللاتي معها : إفرشنه ومهدنه ووطئن له ووسدنه ، ففرشن تحتي سبع حشايا لم أر لهن مثلا في الدنيا ، ووضعن تحت رأسي مرافق خضراً حساناً . ثم قالت للاتي حملنني : اجعلنه على الفراش رويداً لا تهجنه ، فجعلت على تلك الفرش . ثم قالت : احففنه بالريحان ، فأتي بياسمين ، فحفت به الفرش . ثم قامت إلي ، فوضعت يدها على موضع علتي التي كنت أجدها في ساقي فمسحت ذلك المكان بيدها ، ثم قالت : قم شفاك الله إلى صلاتك غير مضرور ، فاستيقظت وكأني قد أنشطت من عقال ، فما اشتكيت تلك العلة بعد ليلتي تلك ، ولا ذهب حلاوة منطقها من قلبي » (١٠) ..

---

(١٠) الأصفهاني : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٦١ .

يفيد تقرير عبد الواجد هذا – فيما يفيده – أن الصوفى يدخل فى حالة من الانفعالية الدائمة ، يستولى موضوع محبته عليه ، بحيث يظهر أن كل ما فى الوجود مسخر له ، ويتحقق له فى المنام ما لم يتحقق له فى اليقظة ، فتعجب به الفتيات الحسان ، ويتوافرن على العناية به ، مثالا لما فى الجنة – التى يتعب ليكون من أهلها – من سرر وأرائك وزرابى وحور عين . فيزيد ذلك من رتبة الشحن النفسى ؛ فى القدرة على المجاهدة والمقاومة ، ويتغلب الصوفى على تعبه الجسدى ، ويحس أنه برىء منه ، بتأثير حالة الراحة التى وصلها الجسم بعد صرف الطاقة ، إضافة، إلى « التطوير » السيكولوجى الذى ينشأ عن الشعور بالأهمية من الخالق بسبب الخصوصية التى حصل على مميزاتها – تخيلياً .

ويتابع الصوفى عودته إلى تلك المشاعر اللاذة بين آونة وأخرى ، فيعمد – بصورة عفوية – إلى « تعزيز » هذا النوع من تجديد التأثير فى معالجة الأمور ، والانخراط فى حياته التعبدية النسكية . فتغدو هذه الصنوف من التعب البدنى ، مصدراً لاسترجاع تلك اللذة الغامرة من العناية الخاصة ، والتمتع بذلك العالم الغريب الذى أدخله الألم إليه ، فأبدل فيه متعة وراحة ، وتخلص من منغصـــات الحيـــاة الملأى بالإحباط والكف .

هذا الطراز من العوالم يتيح للصوفى تحقيق الذات ، التى ترنو إلى أن تحظى بنوع من الامتياز فى المعاملة ، والفرادة فى إقامة العلاقة الثنائية ، بين ما هو قائم فعـــلا وما نرمى إلى تحقيقه من خلال الفعل الصوفى ، المستند إلى التضحية بالأدنى بغية الوصول للأعلى ، وترك النهائى الزائل لنفوز باللانهائى الخالد . وتتماسك – خلال هذه التجـــربة الشخصية – أصناف من الخواطر والأحداث والأحلام ، فيشد بعضها بعضاً ، وتزداد متانة الترابط بينها ، ويستدعى بعضها الآخر ، ويغـــدو الصوفى السالك فى وضع يغرى بالدفاع عنه .

وقد انفرد عبد الواحد برواية حديث قدسى ، عن الحسن البصرى ، قال فيه : يقول رسول الله : يقول الله تعالى : إذا كان الغالب على عبدى الاشتغال بى ، جعلت نعيمه ولذته فى ذكرى . فإذا جعلت نعيمه فى ذكرى ، عشقنى وعشقته . فاذا عشقنى وعشقته ، رفعت الحجاب فيما بينى وبينه ، وصرت معالم بين عينيه ، لا يسهو إذا سها الناس . أولئك الأبطال حقاً ، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم ، فصرفت ذلك عنهم » (١١) .

وهذا الحديث هو أقدم ما بين أيدينا من أحاديث القرن الثانى الهجرى ، التى رفعت إلى أحد الثقاة ــ الحسن البصرى ــ وورد فيها ذكر « العشق » بين الخالق والمخلوق لفظاً صريحاً ، وربطت ذلك برفع الحجاب بين العبد والرب ، وجعلت هذه العلاقة كرامة فى الإحجام عن تعذيب الناس ، وشفاعة تعصمهم من العقوبة ، وقد علق « الأصفهانى » الذى أورد هذا الحديث ، قائلا : « كذا رواه عبد الواحد عن الحسن مرسلا ، وهذا الحديث خارج من جملة الأحاديث المراسيل المقبولة عن الحسن لمكان محمد بن الفضل وعبد الواحد وما يرجعان إليه من الضعف .

كما روى عبد الواحد حوادث تدخل فى باب قوله بالكرامات ، وانكشاف الحجاب عن الصوفى ــ حبيب الله ــ ومقدار حبوته لدى الرب ، الذى يفصل بين الناس جنة وناراً ، ويجعل بعض أوليائه رفاق بعض . كالحكاية التى نقلها « الفضيل بن عياض » ، إذ أفاد قول عبد الواحد : سألت الله ثلاث ليال أن يرينى رفيقى فى الجنة ، فرأيت كأن قائلا يقول لى : يا عبد الواحد رفيقتك فى الجنة ميمونة السوداء . فقلت وأين هى ؟ . فقال : فى آل بنى فلان بالكوفة . فخرجت إلى

---

(١١) المرجع نفسه ص ١٦٥ .

الكوفة ، فسألت عنها ، فقيل : هي مجنونة بين ظهرانينا ترعى غنيمات لنا ، فقلت أريد أن أراها ، قالوا : اخرج إلى الخان . فخرجت ، فإذا هي قائمة تصلي ، وإذا بين يديها عكازة لها ، فإذا عليها جبة مكتوب عليها : لا تباع ولا تشترى . وإذا الغنم مع الذئاب ، لا الذئاب تأكل الغنم ، ولا الغنم تفزع من الذئاب . فلما رأتني أوجزت في صلاتها ، ثم قالت : ارجع يا ابن زيد ليس الموعد ههنا ، إنما الموعد ثم . فقلت لها : رحمك الله ، وما يعلمك أني ابن زيد ؟ . فقالت : أما علمت أن الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف ! . فقلت لها : عظيني ، فقالت : واعجباً لواعظ يوعظ ! . ثم قالت : يا ابن زيد ، إنك لو وضعت معايير القسط على جوارحك لخبرتك بمكتوم مكنون ما فيها ، يا ابن زيد ، إنه بلغني : ما من عبد أعطى الدنيا شيئاً فابتغى اليه ثانياً إلا سلبه الله حب الخلوة معه ، وبيدله بعد القرب البعد ، وبعد الانس الوحشة . . ثم أنشأت تقول :

يا واعظاً قام لاحتساب
يزجرُ قوماً عن الذنوب
تنهي وأنت السقيم حقاً
هذا من المنكر العجيب
لو كنت أصلحت قبلَ هذا
غيَّك أو تبت من قريب
كان لما قلت : ياحبيبي
موقع صدقٍ من القلوب
تنهي عن الغي والتمادى
وأنت في النهي كالمريب

فقلت لها : إنى أرى هذه الذئاب مع الغنم ، لا الغنم تفزع من الذئاب ، ولا الذئاب تأكل الغنم ، فأيش هذا ؟ . فقلت : إليك عنى ، فإنى أصلحت ما بينى وبين سيدى ، فأصلح بين الذئاب والغنم » (١٢) .

وقد نقل « المقدسى » أن عبد الواحد كان يعتبر « القدس » و « عين السلوان » بمستوى منزلة « مكة » و « بئر زمزم » ، ويؤكد أن « الخضر » يقيم فى المسجد الاقصى (١٣) . ورأى عبد الواحد أن « لا إله إلا الله » لا تجوز إلا « بنور الإخلاص » (١٤) .

أما « ذو النون المصرى » (*) فقد تأثر بعبارة مكتوبة بالسريانية ، يقول : يقدر المقدرون والقضاء يضحك . فرأى أنه إذا اطلع الخبير على الضمير ، لم يجد فى الضمير غير الخبير جعل فيه سراجاً منيراً » (١٥) . وقف وكده على تحقيق ذلك موقنا بصدق وإخلاص أن : « من ذبح خنجر الطمع بسيف الإياس ، وردم خندق الحرص ، ظفر بكيمياء الحرمة (**) . ومن استقى بحبل الزهد على دلو الغروف ، استقى من حب الحكمة ، ومن سلك أودية الكمد ، بحياء حياة الابد ، وحصد عشب الذنوب بمنجل الورع ، أضاءت له روضة الاستقامة ، ومن قطع لسانه بشفرة الصمت ، وجد طعم عذوبة الراحة ، ومن تدرع بدرع الصدق ، قوى على مجاهدة عسكر الباطل واعتدل خوفه ورجاؤه وحسن فى الآخرة مثواه ، ومن فرح بملحة الجاهل الشيطان ، كان ثوبه الحماقة » (١٦) .

---

(١٢) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٥٨ وتاليتها .
(١٣) المقدسى : مثير الغرام بفضائل القدس والشام . ورقة ٩٩ أ ، ١٢١ ب .
(١٤) ابن عربى : محاضرة الأبرار ج ٢ ص ٢٠٢ .
★ توفى ذو النون سنة ٢٤٣ هـ — ٨٦١ م .
(١٥) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٧٩ .
★★ وردت فى المطبوع « الحزمة » .
(١٦) حلية أبى نعيم ص ٣٨٠ .

لذا فقد توجه ذو النون إلى الله بقلب المحب ، الذى لم يشفه توجه الرجاء إلى محبوبه ، واعتلجت فى جوانحه صنوف التبريح والتجوبح ، إضافة إلى موارد السعادة والطمأنينة ، وكان يرى أن العبد يأنس بربه إذا خافه ، فأهمه البقاء فى هذه الحال ، وجهد لتخطيها إلى السقيا بسر السر من مؤانسة المحبة .

وقد رأى أن السالكين المهمومين — بحق — أولئك الذين لهم هموم مكنونة خلقت من لباب المعرفة ، فإذا وصلت المعرفة إلى قلوبهم ، سقاهم (الله) بكأس سر السر من مؤانسة سر محبته ، فهاموا بالشوق على وجوههم ، فعندها لا يحطون رحال الهم إلا بفناء (***) محبوبهم . فلو رأيتهم لرأيت قوماً أزعجهم الهم عن أوطانهم ، وثبتت الأحزان فى أسرارهم ، فهممهم إليه سائرة ، وقلوبهم إليه من الشوق طائرة ، فقد أضجعهم الخوف على فراش الأسقام ، وذبحهم الرجاء بسيف الانتقام ، وقطع نياط قلوبهم كثرة بكائهم عليه ، وزهقت أرواحهم من شدة الوله إليه ، قد هد أجسامهم الوعيد ، وغير ألوانهم السهر الشديد إلى الهرب من المواطن والمساكن ، وتفرقوا فى الشواهق والمغتص والآكام . أكلهم الحشيش ، وشربهم الماء القراح ، يتلذذون بكلام الرحمان ينوحون به على أنفسهم نوح الحمام ، فرحين فى خلواتهم لا يفتر لهم جارحة فى الخلوات ، ولا تستريح لهم قدم تحت ستور الظلمات . فيا لها نفوس طاشت بهممها والمسارعة إلى محبتها لما أملت من ربها ، فنظرت فأنست ، ووصلت فاوصلت ، وعرفت ما أراد بها فركبت النجب وفتقت الحجب حتى كشفت عن هممها الكرب ، فنظرت بهممهم محبتها إلى وجه الله الواحد القهار »(١٧) .

★★★ الفناء : المنزل والمحل ، وهو كناية عن الوصول بالتحقيق الى الله .

(١٧) حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٨٥ .

إن هذه الحالة من الانسحاق والذل والتهالك ، التي يتحدث عنها صوفينا ، مما هو دليل السالكين في طريق المحبة الإلهية ، تجعل الذات الإنسانية الفردية عرضة لتبدلات الأحداث والهموم ، وتكرس الشعور القاهر بالخوف من القصور في حق الخالق ، وهذا مما يؤدي إلى مضاعفة درجة القلق تجاه المستقبل المنشود وعلى الماضي المتروك ، وأمام الحاضر المعيش ، بحيث تشمل الفاعلية الشخصية الاجتماعية جهودا غير مركزة ، قصدها الرئيس هو التخلص من أسر التناهي ، بغية الوصول إلى اللاتناهي الذي عنده المستقر .

وتتضاعف لواعج النفس القلقة ، كلما انغلق الصوفي على نفسه ، ينظر في خلوته إلى موضوع حبه ، الذي استولى على مشاعره من كل جانب ، فيستصغر كل شيء أمامه ، وتكبر فداحة الندم والخوف . ويغدو الشغل الشاغل لكل سالك ، هو النجاة من الذكريات المؤلمة تجاه الماضي الحافل بالنقص والتقصير ، وتستولى عليه حالة من الإحباط ، تنشأ عن الاعتقاد بعدم جدوى الفعل الإنساني في التكفير عن الذنوب ، فتكبر الحلقة وتتسع ، لتضم رغبة غامرة في تحويل الديدندو إلى ليبدو ، وتنفتح بارقة الأمل ، فيبادر الصوفي إلى المسارعة في اختصار الطرق ، ويقطع العلاقة مع الناس ، ليصل إلى محبوبه — الله قبل أن تتناوشه يد المنون ، وينذر حياته لخالقه .

فهذا النص يظهرنا على جانب من الحالة النفسية المرهفة ، التي وصل إليها ذو النون المصري ، وكيف تغلغل في أعماقه التطلع إلى تخلية القلب عن كل ما يشغله من الالتفات إلى الله — المحبوب — وتوجيه الجوارح والفكر إلى هدف بذاته ، لا يختلف أو يتغير بحسب الظروف والبيئات والأحوال الجسدية والشهوية والحوافز . يتبدى في حث الهمة إلى طريق

الوصال ، ولو كان ذلك ضرباً من الترحال لا يقر له قرار ، ولا تطيب معه الإقامة فى ديار الأهل .

لكن الصوفى لا يتحقق له ذلك إلا بانديا ح الأشواق فى درب السياحة، وتلمس الحكمة والموعظة ، والاستعداد للنكتة الطريفة والبارقة الخفيفة . فتجهد النفس أسباب البدن ، ويستميلها الشوق إلى خلود الامن فى منأى عن التلذذ بيسير ترف الحياة الدنيا ، تستسهل فى سبيل الحبيب تفتيق الحجب ولا تقتر إلا بالنظر والأنس والوصول فالإيصال .

لا شك فى أن آثار الصوفيين الذين قالوا بالمحبة ، تحفل بتطلعاتهم إلى مناجاة الذى برأ الكون ورتب الأسباب ، كما تعتبر شديدة البيان عن نوع من العواطف التى أثارتها نمطية سلوكية ذات صياغة خاصة للتجربة الشخصية الدينية ، إذ يمكن أن نتكشف هذه النمطية حتى فى أبسط نصوص الحديث عن المحبة الإلهيــة .

يقول ذو النون : إن لله عباداً ملأ قلوبهم من صفاء محبته ؛ وهيج أوراحهم بالشوق إلى رؤيته ، فسبحان من شوق إليه أنفسهم وأدنى منه هممهم وصفت له صدورهم ؛ سبحان موفقهم ومؤنس وحشتهم وطبيب أسقامهم . إلهى لك تواضعت أبدانهم منك إلى الزيادة ، انبسطت أيديهم ما طيبت به عيشهم ، وأدمت به نعيمهم ، فأذقتهم من حلاوة الفهم عنك ففتحت لهم أبواب سمواتك ، وأبحت لهم الجواز فى ملكوتك ، بلك . أنست محبة المحبين ، وعليم معول شوق المشتاقين ، وإليك حنت قلوب العارفين وعليك عكفت رهبة الخائفين ، وبك استجارت أفئدة المقصرين قد بسطت الراحة من فتورهم وقل طمع الغفلة فيهم . لا يسكنون إلى محادثة الفكرة فيما لا يعنيهم ، ولا يفترون عن التعب والسهر ، يناجونه بألسنتهم ويتضرعون إليه بمسكنتهم ، يسألونه العفو عن زلاتهم والصفح عما وقع الخطأ به فى أعمالهم. فهم الذين ذابت قلوبهم بفكر الأحزان ، وخدموه خدمة الأبرار الذين

تدفقت قلوبهم ببره ، وعاملوه بخالص من سره حتى خفيت أعمالهم عن الحفظة ، فوقع بهم ما أملوه من عفوه ، ووصلوا بها إلى ما أرادوه من محبته ، فهم والله الزهاد والسادة من العباد الذين حملوا أثقال الزمان فلم يألوا بحملها ، وقفوا فى مواطن الامتحان ، فلم تزل أقدامهم عن مواضعها ، حتى مال بهم الدهر ، وهانت عليهم المصائب ، وذهلوا بالصدق والإخلاص عن الدنيا .. وذهبت الآلام عن أبدانهم لما أذاقهم من حلاوة مناجاته ، ولما أفادهم من ظرائف الفوائد عنده . أقوام أخيار أبرار ، خرجوا من الغفلة ، واستراحوا من وثائق الفترة ، وأنسوا بيقين المعرفة ، وسكنوا إلى روح الجهاد والمراقبة »(١٨) .

فالصورة المقابلة لمحبة الله ، تتجلى لدى الصوفى ناصعة مشرقة ، حينما يهون عنده أمر جميع من فى البرية ، إذا ما قوبل بصفات محبوبه ، حيث تتحقق الفضائل والمثل والشمائل ، دون استحياء ، وعلى ملأ من الوجود كله ، وتبدو الصفة السرية للعلاقة التى كان ذو النون قد أقامها مع محبوبه من خلال ضمير تستقر فيه الأمال والرغبات فى عمق سحيق ، إذ تصل به الرغبة إلى أن يخفى عن الملائكة الموكلين بتسجيل عمل العبد ، الذى ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد. وتتألق الطموحات الفردية فى السيادة والشهرة والتمايز لدى صوفينا ، إذ يشرق فى بيانه الإعراب عن إرواء ميوله إلى أن يكون أفضل الناس ، لا يتعبه حمل أثقال الزمان وتباريحه المضنية، مجاهداً النفس والواقع والمغريات، بغية الفوز بالحب الذى لا مطمح بعده لأى مستزيد وهنا تتبدى الأحداث كأنها تعبر مخيلة الصوفى سراعا ، لتصل إلى اختصار الحياة ، متطاولة إلى بارئها بنوع من الوعى ، يخرجها عن الغفلة فى حياة ناعمة قصيرة ، ويتضح أن هذا الاختبار الإلهى قد كان مرحلة عابرة ، لا يلبث العيش الحقيقى أن يبدأ — بعدها — فى أحضان العناية الإلهية ، بعد إدراك حقيقة الوجود.

---

(١٨) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٩ ص ٣٣٩ وتاليتها .

إن حديث ذى النون يعكس أسلوب التعبير الصوفى ، الذى شاع حتى منتصف القرن الثالث الهجرى، إذ بدأ السالكون يتطلعون إلى وضع العلاقة بين العبد والرب فى إطار تعبيرى يشرح وجهة نظرهم فى تركيب الوجود ، وليس فى المحبة أو واجب الوجوب وحسب ، ويحمل فى ثناياه طرق فهمهم وتمثلهم للنصوص الدينية والمأثور من سلوكية النبى وأصحابه إلى جانب ما اطلعوا عليه من آثار السالفين والمعاصرين من حضارات ، اشتملت على تجارب وبحوث دينية وفيرة ، وتناولت جوانب هامة من قضايا تفسير الكون ووجوده والبحث فى علاقة الخير بالشر ، والأصول التى يمكن أن تعتمد فى رد كل منهما إليها ، دون المساس بقضية الوجود الأول الآخـــر .

لكن معظم النصوص الصوفية لهذه الحقبة التاريخية من تطور الفكر الدينى الصوفى، اتسمت بوقوفها عند حدود التناول لقضايا الوجود ، من حيث هى أصول إيمانية لا مجال إلى الشك فيها ، وبما هى حقائق قائمة بذاتها لا تحتاج إلى البرهنة . وفى هذا اختلاف – ظهر تدريجياً – عما نراه فى التجربة الصوفية اللاحقة ، إذ بدأ المتصوفون أشواط اعتمادهم على المكتسبات المنطقية والتجريبية والرياضية ، التى توافرت آنذاك ، للمنافحة عن المسائل التى طرحوها فى بحوثهم وتآليفهم .

كما أن أحاديث صوفيي هذه الحقبة ، قد مضت فى تكريس اتباع سلوكية الزهد السابقة ، مع جعلها المحبة اساس العمل ،، نفياً لتبادلية الاتجار بين عبد يطيع وإلـــه يجزى بالجنة ، وغدا هذا الغرض من التصوف الأنس بالله ، والجواز فى ملكوت العالم ، بعد فتح أقطار السموات فى وجه السالك ، ينفذ من أبوابها ، ويجوس فى خباياها ، يتعلق قلبه بجبروت الخالق فى سدرة المنتهى ، بعد أن ذاب حزناً ولوعة خوف الفـــراق والجفـــاء والصـــد ؟

والحالة الضافية على سلوكية هؤلاء النفر من اصحاب التجربة الدينية الإسلامية ، تبدو واضحة من خلال الأخذ بتعب البدن فى المناسك ، بغية الاتصال بالمحبوب ، وليس قياماً بفرض كلف الله عباده به ، نظراً لطبيعة الصـــلة بين المحب والمحبوب ، التى لا تقبل صيغة التبادل المادى ، وتطمح إلى البذل من طرف العبد مقابل الفيض من جهة الرب . فيقوم الصوفى إلى صلاته أو يستفتح تلاوته ، فيخطر حبيبه المتكلم الذى يتوجه إليه ، ويدخل فى روعه ما فى الجلالة من اقتدار وهيمنة وسلطان ، فيذهل عن العالمين ، ويتفصد البدن عرقاً ، بين يدى بارىء الخلائق ، عارى الفعل ، مسلوب الإرادة . وتمتلىء النفس بالهم ، اضناها حسبان حال الفراق أو إعراض المحبوب ، فيثب على لسان الصوفى لهجه بالوعظ والتمنى قائلا : طوبى لمن تطهر ولزم الباب ، طوبى لمن تضمر للسباق ، طوبى لمن أطاع الله أيام حياته ، ويظهر أمامه القناعة بأن من وثق بالمقادير استراح ، ومن صحح استراح ، ومن تقرب قرب ، ومن توكل وفق ، ومن تكلف ما لا يعنيه ضيع ما يعنيه .

حكى ذو النون ، فقال : « بينما أنا اسير فى جبال أنطاكية ، إذا بجارية كأنها مجنونة ، وعليها جبة . فسلمت عليها ، فردت وقالت : ألست ذا النون المصرى ! . قلت : عافاك الله كيف عرفتينى ! . قالت : فتق الحبيب بينى وبين قلبك ، فعرفتك باتصال معرفة حب الحبيب . وأسألك : أى شىء فى السخاء ؟ . قلت : البذل والطاعة . قالت : هذا السخاء فى الدنيا ، فما السخاء فى الدين ؟ . قلت : المسارعة إلى طاعة المولى ، قالت : فإذا سارعت إلى طاعة المولى تحب منه خيراً ؟ . قلت : نعم ، للواحد عشرة .قالت: مر بإبطال هذا، هذافى الدين قبيح،ولكن المسارعة إلى طاعة المولى أن يطلع إلى قلبك وأنت لا تريد منه شيئاً بشىء ، ويحك يا ذا النون ، إنى أريد أن أقسم عليه فى طلب شهوة منذ عشرين سنة ،

فأستحى منه مخافة ان أكون كأجير السوء ، إذا عمل طلب الأجر ، ولكن أعمل تعظيماً لهيبته وعز جـــلاله . ثم مرت وتركتني » (١٩) .

هذا الإيحاء المباشر للناظر فى تجربة ذى النون الدينية ، يظهر المدى الذى وصله التأمل فى بنية العـــلاقة بين إلـــه غنى عن العالمين ، وعبد محب يريد الوصول إلى الحظوة المثلى ، وقد تطلب هذا الموقف أن يعرض الصوفيون فى هذا التيار عن الأخذ ببعض الأصول الدينية ، كالحث على إعطاء الأجير أجره قبل أن يجف عرقه ، دون أن يكون فى ذلك أى منقصة فى الشخص . وعد الصوفية المحبون كل مكافأة هى بمثابة أجر ، لا يتسق مع السمو فى عاطفة الحب ، ولا يستقيم مع تنزيه الخالق عن التعامل بأساليب الناس الجشعين أو ذوى المصالح، فلا يعطى إلا بعد أن يأخذ رغم أنه فى غنى غير محدود .

لقد دعا ذو النون إلى إخلاص الاتصال القلبى بالله ، والنفاذ فى ملكوت الهم ، وإلى تمام اليقين بالقدرة الإلهيـــة ، طريقاً لمحبة الخالق ، تجعل الدنيا سمجة فى عينى الإنسان الذى رفض موقف الذل بالعبودية ، وتجاوزه إلى التذلل بالحب . فقذف ما ملك من أسباب الدنيا بين يدىأمانيه وأحلام يقظته ، وسرح بصره فى آلاء خلق الله وعظمته ، وغدا جليساً وأنيساً ، يحتسب بذكره عمن سواه .

وقال صوفينا بضرورة التهاب الشوق إلى الرب ، الذى يتمثل فى اعتبار الآخرة قراراً ، وهجران دور الدنيا التى تنزل فيها الأجســاد مخلدة للراحة إلى حين غاية ومطلباً ملحاحاً ، كى لا يفوت على الإنسان مخالطة القلب للملكوت والامتزاج فى اسرار الوجود والجبروت.

وحض على الفرح بنزول البـــلاء ، لأنه اختبار الخالق ، والاكتفاء بأتفه الأغذية التى هى مفتاح الشهوات وعذوبة اللذات ، متابعاً طريق

(١٩) حلية أبى نعيم ج ٩ ص ٣٤٠ .

السالفين فى إضعاف البدن لإدراك الحقيقة والحكمة . ونادى بجعل الخوف من الآخرة ذكراً دائماً ، لتكريس شحن الذهنية بطاقة تدفعها إلى السخط على المتع الحسية العاجلة ، التى لا تلبث أن تزول ، تاركة الشخص المتدين فى حالة من الندم على ما فعل ، وتزيد من فقدان الأمل فى تحقيق أحلامه للفوز بجنان الخلد ، إذ يحوز رضى المحبوب دون أن يكلف نفسه عناء الطلب .

فبدا أن لا بد من التفكير الدائم فى المعاد ، والأخذ بأساليب المحاسبة عن التقصير فى العزة هاجساً ملازماً ، ومخالفة العبـــاد والهوى فى سبيل إيثار الله على الموجودات جميعاً ، فيبغض فيه الحبيب ويجانب القريب ، متمثلا بعض المأثورات عن الأنبياء ، مما يدعم رأيه الشخصى ، ينسبها إلى أشخاص أو أماكن يختارها ، ويبث فيها ما ألفاه صواباً .

يقول صوفينا : « أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام ياموسى كن كالطير الوحدانى يأكل من رؤوس الجبال ويشرب من ماء القراح ، إذا جنه الليل أوى إلى كهف من الكهوف استئناساً بى ، واستيحاشاً ممن عصانى . يا موسى ، إنى آليت على نفسى أن لا أتم لمة بر من دونى عملا يا موسى ، لأقطعن أمل كل مؤمل يؤمل غيرى ، ولأقصمن ظهر من استند إلى سوائى ، ولأطيلن وحشة من استأنس بغيرى ، ولأعرضن عمن أحب حبيباً سواى . يا موسى ، إن لى عباداً إن ناجونى أصغيت لهم وإن نادونى أقبلت عليهم وإن أقبلوا على أدنيتهم ، وإن دنوا منى قربتهم ، وإن تقربوا منى اكتنفتهم ، وإن والونى واليتهم ، وإن صافونى صافيتهم ، وإن عملوا لى جازيتهم ، هم فى حماى ، وبى يفتخرون ، وأنا مدبر أمورهم ، وأنا سائس قلوبهم ، وأنا متولى أحوالهم ، لم أجعل لقلوبهم راحة فى شىء إلا فى ذكرى ، فذكرى لأسقامهم شفاء ، وعلى قلوبهم ضياء ، لا يستأنسون إلا بى .

ولا يحطون رحـال قلوبهم إلا عنـدى ، ولا يستقر قرارهم فى الإيواء إلا لى »[٢٠] :

بمثل هذه القدوة تمسك ذو النون ، فذوب الحزن حشاه ، وأنحل الخوف جسمه ، وأقلقه الحساب يوم البعث . فأجهد البدن بالتجويع والنفس بالخشوع ، وحكت دموعه أخبار حرقته وكمده ، ونقلت مناجاته إعراضه عن الأخذ بمتاع الغرور ، واعتزل الناس بترك الحاجات، ولم يصانع فى رأى أو سياسة أو اتجاه يخالف طريق سلوكه ، فأورثه ذلك اضطهاداً وتعذيبا وسجناً .

قال إسحق بن إبراهيم السرخسى : « سمعت ذا النون بمكة ، وفى يده الغل ، وفى رجليه القيد ،وهو يساق إلى المطبق(★)، والناس يبكون حوله ، هو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ؛ وكل فعاله علب حسن طيب : ثم أنشد :

لـكَ مـن قلبـي المكـانُ المصون
كـلُّ لـوم علـي فيـك يهـون
لـك عـزمٌ بـأن أكـون تيـلا
فيـك والصـبرُ عنكَ لايكون [٢١]

هـكذا دفع اعتلاج عواطف صلة المحبة ، مع موضوع الحب المتوحد بالوسيلة ، إلى نوع من السلوكية ، استوت فيها المؤثرات اللاذة والمؤذية ، وتبدت شخصية الصوفى فى إطار خاص ، جعل من الحوادث اليومية الاجتماعية تأريخاً لمجاهدة النفس والتفانى فى الوصول إلى الفوز برضى الحبيب ، الذى لم يكن له وراءه [illegible]

(٢٠) المرجع نفسه ص ٣٧٩ . ولم نجد أصلا لهذا « الوحى » المزعوم الى « موسى » النبى .

★ المطبق : السجن تحت الأرض .

(٢١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٢٦ .

الفصل الثـــانى

عدم كفاية الحب

منذ مائتى سنة قبل الميلاد ، أنكر الصوفى الهندى « شانكار » أن تكون معرفة الحواس قادرة على الكشف عن الواقع الخارجى ، كما هو فى ذاته . ورأى أنها تكشف عن طريقة تشكيلنا إياه بحواسنا ، وربما بلغ التشكيل حد التغيير من الصورة الأصيلة تغييراً أساسياً ، بحيث تستحيل معرفة الحقيقة ، معرفة تامة ، بالحس(١) .

ولم يكن الوصول إلى هذا الموقف الصوفى بعزيز ، على زهاد وسالكى صوفية المسلمين ، الذين تدرجوا بطموحاتهم من مجرد الزهد فى الحياة ، إلى اتخاذ التوكل أساساً فى كل سلوك ، ثم اعتبروا ذلك قصوراً فى حق البارىء ، الذى يستحق — أول ما يستحق — حبنا كله ، وقيامنا — بمقتضى هذا الحب — بكل ما يحقق أن الغاية هى الله بالذات . وبعد أن كان « عبد الواحد بن زيد » يقول : « ما أحسب شيئاً من الأعمال يتقدم الصبر إلا الرضا ، ولا أعلم درجة أرفع ولا أشرف من الرضا ، وهو رأس المحبة ؟ » (٢) ، غدت الرياضة الصوفية فى

(١) أنظر : ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ ص ٢٧٠ .
(٢) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٦ ص ١٦٣ .

للرحلة اللاحقة ، ترمى إلى الوصول لله والاتحاد به ، على نحو متميز ، يتسم بنوع طريف من المحدودية ، يختلف عما كان يرمى إليه السالك من أهداف متواضعة ، إذا ما قيست بشخصية للمطلوب الذى ينزع إليه . وغدا الاقتصار على التوقف فى مستوى الحب ، قصوراً سلوكياً ينبغى تدارك اللبث فيه طويلا ، وخطا التصوف الإسلامى مرحلة جديدة إلى الأمام :

« فقد استتبع الحب الإلهى .. الفناء فى المحبوب ، وترتب على الفناء الاتحاد بذلك المحبوب ، أو مشاهدته والبقاء به »(٣) . وتبعاً لذلك أمكن القول بأن « عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً بعيداً ، حتى أن المحاسبى وضع فيها فصلا خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة ، تحدث فيها عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهيـة أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد »(٤) .

وبذلك انتقل التصوف نقلة حاسمة ، تمثلت فى تحول الصوفى ، من مجرد سالك أو متوكل ، يجعل وكده وجهده فى طبيعة التصوف العملى ، إلى مؤلف — كاتب أو شاعر — ينقل إلينا تجربته الدينية الشخصية ، ويدفعنا إلى الاقتداء بطريقة تفكيره وتدبره ، إلى جانب اقتدائنا بطريقته السلوكية العملية : ولربما جاوز الصوفى مرتبة التعبير الوصفى ، إلى تحليل وتفسير وتركيب تصوراته وآرائه ، وبحث فى ضرورة السعى إلى تذوق آثار هذه التجربة ، فأوصل ذلك إلى فلسفة التصـوف .

---

(٣) عبد الحكيم حسان : التصوف فى الشعر العربى ص ٤٦ .
(٤) محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الالهى ص ٩٧وتاليتها

لقد قيل إن « أبا سعيد الخراز »(*) ، هو أول من تكلم عن الفناء والبقاء(٥) ، من حيث ان التصوف فناء عن الحواس أثناء مشاهدة الحق ، وأنه : « ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد ، ثم يذهب عن ذهابه والذهاب عن الذهاب هذا ، مالا نهاية له : يعني قد غابت الحاضر ، وتلفت الأشياء ، فليس يوجد شيء لا يحس » (٦) .

ومن ثم تحول الفناء عن الحواس ، إلى فقدان الصوفي وعيه فقداناً تاماً ، وغدا أشبه بما عرف بحالة « النرفانا » في تصوف الهنود ، ورأى نيكلسون أن : « النرفانا زوال للشخصية ، أما الفناء فهو تلاشي الصوفي عن وجوده الحسي ، ويستلزم ذلك الفناء البقاء أو الاتحاد بالحياة الربانية ، ومن هذا نعلم أن النرفانا حالة سلبية لا غير ، بينما يقوم الفناء على السلبية بالنسبة لحضور الحس والإيجابية بالنسبة للاتصال بالحياة الربانية . فالفاني باق في الله ، وصاحب النرفانا فان عن نفسه باق في شيء »(٧) .

قال جماعة للبسطامي : « يا أبا يزيد ، كنا نسمع كلام ذي النون أبي سليمان ، وننتفع به ، ومذ سمعنا كلامك تبشرنا تركنا كلامهما ؛ فقال : نعم القوم تكلموا في بحر صفاء الأحوال ، وأنا أتكلم من بحر صفاء المنة ، فتكلموا ممزوجاً ، وأتكلم صرفاً . كم بين من يقول : أنا وأنت ، وبين من يقول : أنت أنت »(٨) ، ولم يزل الوضع كذلك

★ توفي الخراز سنة (٢٨٦ هـ) .

(٥) Margret Smith : Reading from The mysticism of Islam, p. 29.

(٦) السراج : اللمع ص ١٥٣ .

(٧) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٣٩ .

(٨) عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٧٩ .

حتى جاء الجنيد « فتطورت المذاهب الصوفية ، ونظمت على يديه » (٩)، ولقب « سيد الطائفة » :

أبو يزيد البسطامى الفارسى (*)· أول من قال بمذهب الفناء ، عاش زاهداً متأثراً خطى جده الذى كان مجوسياً (١٠) ، اختط لنفسه مذهباً أعلن عنه بقوله : « طلقت الدنيا ثلاثاً ثلاثاً بتاتاً لا رجعة فيها ، وصرت الى ربى وحدى ، فناديته بالاستغاثة : إلهى أدعوك دعاء من لم يبق له غيرك : فلما عرف صدق الدعاء من قلبى الإياس من نفسى ، كان أول ما ورد على من إجابة هذا الدعاء أن أنسانى نفسى بالكلية ، ونصب الخلائق بين يدى مع إعراضى عنهم »(١١) .

نسخ الفكر التحليلى والتركيبى ظاهر نصيبه فى هذا الإعلان ، وهو ما يميزه عن البساطة التلقائية فى التأمل ، الذى كان السالكون فى المرحلة السالفة يتبعونه ، وقد أدى ذلك بالبسطامى إلى إعادة تعريف بعض ألفاظ الصوفية الشائعة ، باعتبار تعريفها يمثل جزءاً هاماً فى تحديد إطار الفكر الصوفى ذاته :

يقول البسطامى : « العارف فوق ما يقول ، والعالم دون ما يقول ، والعارف ما فرح بشىء قط ، ولا خاف من شىء قط . العارف يلاحظ ربه ، والعالم يلاحظ نفسه بعلمه ، والعابد يعبده بالحال ، والعارف يعبده فى الحال ، وثواب العارف من ربه هو ، وكمال العارف احتراقه فيه له » (١٢) .

يبدو من ذلك ابتعاد الصوفى ، فى هذا الطور من التفكير ، عن

---

(٩) مارجريت سميث : الموضع المشار اليه ·

★ ويقال فى الفارسية : بايزيد · توفى سنة (٢٦١هـ ـ ٨٧٥م)

(١٠) انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مادة بايزيد البسطامى ·

(١١) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٣٦ ·

(١٢) المرجع نفسه ص ٣٩ ·

إلحاحه على فكرة الجنة ، باعتبارها الجزاء الأوفى الذى كانت تتجه إليه مجاهدات الزاهدين ، وانصرافه إلى التركيز على الذات الإلهية ، كما لو كان شرط الوجود الحقيقى هو إدراك ماهية تلك الذات ، من حيث استواء الصوفى على سبيل الصواب ومجافاة الابتعاد . مما جعل البسطامى يضع فى سلوكية العارف : أنه « لايفتر من ذكره ، ولا يمل من حقه ، ولا يستأنس بغيره . إن الله تعالى أمر العباد ونهاهم فأطاعوه ، فخلع عليهم خلعة من خلعه ، فاشتغلوا بالخلع عنه ، وإنى لا أريد من الله إلا الله » .

ولذلك اتسم سلوك البسطامى بطابع أفرده ، واشتهر به . فقد روى أن « أحمد بن حرب » وجه إليه حصيراً ، وكتب معه : « صلّى عليه بالليل . فكتب أبو يزيد إليه : إنى جمعت عبادات أهل السموات والأرضين السبع ، فجعلتها فى مخدة ، وضعتها تحت خدى » ، وكان يقول : « لم أزل أجول فى ميدان التوحيد حتى خرجت إلى دار التفريد ثم لم أزل أجول فى دار التفريد حتى خرجت إلى الديمومية ، فشربت بكأسه شربة لا أظمأن من ذكره بعدها أبداً »(١٣) .

ههنا تبدو مشاعر الزهو والانتصار والتفوق والسبق لدى الصوفى ، الذى لا يريد من الله إلا الله ، فيحبه لذاته ، دون مكاسب أخرى عاجلة أو آجلة ، وقد أخذت عليه اهتمامه وعزته بما فى هذا الاتجاه من شعور بالفردية والتميز ، وما يترافق بذلك — ضمناً — من تمتع بالقيمة « العليا » التى يفترض أنها لا تتحقق بتمامها وكمالها فى موجود غير الله . الذى هو أصلها وبارئها ومبدع ما تتخلص به وما تظهر فيه .

فإذا بالسالك وقد أخذته حال من العنفوان ، يعضدها نظره إلى

---

(١٣) المرجع نفسه ص ٣٥ .

جهوده الطوعية الشخصية ، فتنير له مساحة واسعة من حرية ممارسة الفعل ، الذي يقوم به — أصلا — ليكون تأكيداً على إصراره فى المحبة ، مهما تكن للكابدة متعبة ، صارفاً النظر عن طبيعة الجزاء المحصل ، وبذلك يبدو الديدندو فى مستوى أعلى من حالة الزهد والتوكل ، وأعمق ميلا إلى الفاعلية الإيجابية من الحب البسيط ، وإن كان ما يزال ينطوى على بعض الممارسات السلبية ، التى تتجلى من خلال احتقار كافة الموجودات ، إزاء مقابلتها بواجب الوجود — المحبوب — المطلق :

يروى أن « يحيى بن معاذ » الصوفى ، كتب إلى أبى يزيد : سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبة الله ، فكتب أبو يزيد فى جوابه : سكرت وما شربت من الدرر ، وغيرى قد شرب بحور السموات والأرض وما روى بعد ، ولسانه مطروح من العطش ، ويقول : هل من مزيد ؟ :

وقد أدى هذا الشعور الدائم بالحاجة إلى الاستزادة ، والبحث الدائم عن مسارب تنفع فى إفناء النفس فى الله ولله ، إلى موقف سلبى أشرنا إليه من الجنة ، يعتبر بدعاً فى سلوكية ومقاصد بدايات التصوف ، يلخصه قول البسطامى : « الجنة لا خطر لها عند المحبين ، وأهل المحبة محجوبون بمحبتهم » وإن لله خواص من عباده ، لو حجبهم فى الجنة عن رؤيته ، لاستغاثوا بالخروج من الجنة ، كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار » (١٤) .

فالأمور لم تعد تعالج من خلال النظر إلى طبيعتها المألوفة لدينا فى هذا العالم ، بل أصبح لها نوع من البعد جديد ، يتبدى عبر صياغتها الاتصالية بالذات الإلهية ، وما تتعلق بها من مكان فى بنية الكون كله . من حيث انه التأكيد الأول على وجود قادر يمنح عباده دون حساب .

---

(١٤) المرجع نفسه ص ٣٦ و ص ٣٤ على التوالى .

إن الحرص على الوصول إلى رب الجنة وليس إلى الجنة ، والخوف من إعراض رب النار وليس من لذع حريقها ، مرتبتان أعلى من مرتبة « التجارة » التي كان ينظر بها للعلاقة بين العبد والرب ، وكأنما يتم فيها نوع من المقايضة ، يجرى على نحو شديد الفجاجة والوضوح ، يتمثل في « حرمان الدنيا » مقابل « نعيم الآخرة » .

فالبسطامى ينقل قضية « العقاب » من المستوى الحسى ، إلى مستوى المشاعر النفسية ، من إحراق الجسد ونضج الجلد والإحساس بالعذاب ، كما تقول الآية : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب » (١٥) ، إلى ملء الوجدان والمشاعر بالذات الإلهية ، التى لا يمكن لجميع ما فى العالم أن يكون بديلا لإحدى لفتات بهائها ونقائها وسلاستها ومرتقاها . وهذه مرتبة لا يبلغها — فى طريق التصوف — إلا أشخاص يتمتعون بقدرات خاصة ، لهم « الولاية » فى الدنيا ، والأنس بالرب أبين فرائدهم .

نقل « إبراهيم الهروى » أن أبا يزيد قال : « أولياء الله مخدرون معه فى مجال الأنس له ، لا يراهم أحد فى الدنيا والآخرة الا من كان محرماً لهم ، وأما غيرهم فلا ، إلا متقنعين من وراء حجبهم » . وقال : قرىء عند أبى يزيد يوماً : يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ، فهاج ، ثم قال : « من كان عنده فلا يحتاج أن يحشر ، لأنه جليسه أبداً » (١٦) .

هذه نتيجة مستقيمة لمبادئ وآراء البسطامى فى الوجود الإلهى ، الذى رأى إنه ليس بذى حد محدود ، وأنه فراغ قلب الصوفى لوحدانيته ،

---

(١٥) سورة النساء : الآية ٥٦ .

(١٦) حلية أبى نعيم ج ١٠ ص ٤٠ وتاليتها .

فكان من ذلك قوله : « فإذا كنت كذلك فارفع إلى أى اسم شئت ، فإنك تصير به إلى المشرق والمغرب ، ثم تجىء وتصف .. أنظر أن يأتى عليك ساعة لا ترى فى السماء غيره ولا فى الأرض غيرك .. والجوع سحاب ، فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة »(١٧) .

هذا يعنى أن الزهد فى المأكل والجوع ، مازالا يشكلان المتكأ الرئيس لدخول التصوف العملى . أما التعبير عن التجربة السلوكية ، فقد اتخذ سمتا آخر . يقول أبو يزيد : « المعرفة فى ذات الحق جهل ، والعلم فى حقيقة المعرفة جناية ، والإشارة من المشير شرك فى الإشارة . والعارف همه ما يأمله ، والزاهد همه ما يأكله . وطوبى لمن كان همه هما واحداً ، ولم يشغل قلبه بما رأت عيناه وسمعت أذناه ، ومن عرف الله فإنه يزهد فى كل شىء يشغله عنه » .

بهذا التفريق غدا من الضرورى : عدم التوقف عند حدود العلامة الخارجية للتصوف ، فلبس الأسمال والمرقعات ، والإقبال على المزابل أو البساتين أو الخرائب ، وترك لذائذ الحياة العاجلة ، لم تعد ـ كانوا ـ كافية للوصول الحقيقى من المحبوب إذ لابد من توحيد « الهم » الذى يملأ القلب ، ويشغل البال ، ويجتذب الهمة ، ويستدعى الفعل ، فيقبل السالك عجلان ، تاركا المعرفة والعلم والإشارة ، وقد توقدت ذاته شوقا لمولاه ، فيزهد فى كل ما عداه .

لذا تابع البسطامى موقفه قائلا : « أشد المحجوبين عن الله ثلاثة بثلاثة : فأولهم الزاهد بزهده ، والثانى العابد بعبادته والثالث العالم بعلمه . الزاهد مسكين لأنه ألبس زهده وجرى به فى ميدان الزهاد ، ولو علم المسكين أن الدنيا كلها سماها الله قليلا ، فكم ملك من القليل وفى كم زهد مما ملك ؟ . والزاهد هو الذى يلحظ إليه بلحظة فيبقى عنده ، ثم

---

(١٧) المرجع نفسه ص ٣٩ .

لا ترجع نظرته إلى غيره ولا إلى نفسه . وأما العابد فهو الذى يرى منة الله عليه فى العبادة أكثر من العبادة ، حتى تعرف عبادته المنة . وأما العالم فلو علم أن جميع ما أبدى الله من العلم سطر واحد من اللوح المحفوظ ، فكم علم هذا العالم من ذلك السطر ، وكم عمل فيما علم ؟ » (١٨) .

هذه القسمة تسوغ موقف البسطامى المناوىء للاكتفاء بسلوكية الزاهد ، التى شغلت المتدينين خلال مرحلة سالفة ، وهى حكم بفشل السلوك الزهدى ، إذا جرى اعتباره طريقاً وحيداً للوصول إلى اكتشاف حقيقة الوجود ، وما هو عليه موجود . وبهذه القسمة والوصف — أيضاً — يرفض صوفينا العبادة الإجرائية ، باعتبارها فعلا لا يصل إلى مرتبة سمو المعبود ، ويقصر عن درك الذى تقوم السماوات والأرضون على عبادته آبدين . وبهذه القسمة والوصف يترفع سالكنا عن اتخاذ العلم وسيلة ، لحكمه بأنه لا يمكن للعلم المتاح للبشر أن يسمو إلى رتبة مداناة العلم الإلهى ، أو التطلع إلى فك أسراره .

وبذلك تنغلق الأبواب ، أو يظهر عدم صلاحية تلك الطرق السابقة ، فى البحث عن الله ووجدانه ، والاطلاع على مقدرات الكون والإنسان ، وسياسة الاجتماع وما تنحو إليه من عناية إلهية تواكب خليفة الله فى الأرض ، الذى وضع فيه رغبة جامحة لإدراك المطلق ، لا تنى عن التنقيب ، ولا تفتر عند حد من تذوق حلاوة الخلاص من غشاوة الجهل بالعالم الذى نحيا فيه .

واستدعى ذلك أن يقوم أبو يزيد بتوجيه نظر الملاحظ إلى عدم إصدار حكم قيمى ، تمثل تجربته الفردية موضوعه الرئيسى ، قبل أن يعتمد معياراً خاصاً ، يتمشى ونزعة هذا الطراز من النظر العقلى والسلوك العملى ، فى إقامة علاقة مرضية بين الحق والخلق ، وقد عمد إلى نفى

---

(١٨) المرجع نفسه ص ٣٧ .

ما يشوب هذه التجربة من أوشاب دخيلة ، بقوله : « من لم ينظر إلى بعين الإضطرار ، وإلى أوقاتي بعين الاغترار ، وإلى أحوالي بعين الاستدراج ، وإلى كلامي بعين الافتراء ، وإلى عباراتي بعين الاجتراء، وإلى نفسي بعين الازدراء فقد أخطأ النظر في »(١٩) .

يجلى هذا الطلب المعيارى تعريف «أبى عمرو الدمشقى» «التصوف» بأنه : « رؤية الكون بعين النقص ، بل غض الطرف عن كل ناقص ، ليشاهد من هو منزه عن كل نقص » (٢٠) . فاعتبار الكون ناقصاً وغير حقيقى ، يستحث الصوفى إلى سد النقص وبلوغ عالم الكمال ، ولا يتسنى له ذلك إلا بالغياب عن عالم الأرض السفلى ، والتحرر من قيود الجسد والدنيا ، وإطلاق الخيالات والأهواء الحبيسة ، وصرف الطاقة فى موضوعات مريحة من صنع أحلامه .

وحينما تنطلق النفس فى عالم الحقيقة – المتوهم – اللامتناهى بالتعريف ، الملآن بالصفاء والنور ، تدرك الوجود على ما ترى أنه يمثل الحق ، فتستوى المتناقضات وتتوحد فى اتساق أبدى ، وشرط تحقيق هذه الحال : اشتياق عظيم لا ينطوىء ، تغذيه رغبة جامحة بالفناء فى الوجود الحق ، الذى يوصل الصوفى إلى السلام والاطمئنان ، ويعرج به إلى عالم النبل والعرفان (٢١) ، الذى لا يمكن البرهنة عليه واقعياً مهما تكن الوسائل المتوافرة لدينا دقيقة ، نظراً لطبيعته غير الواقعية أصلا ، وهذا يرجع بنا إلى خصوصية التجربة الصوفية ، واستحالة مثل هذه المنظومة القيمة على المقابلة بنماذج أخرى عملية من القيم الاجتماعية السائدة .

---

(١٩) المرجع نفسه ص ٤٠ .
(٢٠) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٧٨ .
(٢١) انظر : قاسم السامرائى : مسألة العروج فى الكتابات الصوفية ص ١٨٥ وتاليتها .

يضاف إلى ذلك أن « الأنا » الذي رمز به الصوفيون إلى بشريتهم ظل « مثار عذاب شديد لهم ، لأنه حجاب كثيف يفصلهم عن الحق ، ولم تكن إزاحته وتجاوزه بالأمر اليسير ، لأن الانخلاع عن البشرية حال طالما عانى منه الصوفية كثيراً ، وحالات الوجد عندهم تكاد تشبه حالات النزع قبل الموت »(٢٢) .

لقد لاحظ الصوفيون أن جنوح علم الكلام ، إلى الاعتماد على المنطق الصوري ، قد أدى إلى « رد الطبيعة الإلهية إلى وحدة صرف ، جامدة لا تتغير ، وإرادة مجردة ، قد حرمت من جميع العواطف والمشاعر ، وقدرة خارقة تعز على الحصر ، فلا يستطيع بشر أن يعقد معها أواصر شخصية أياً كانت » (٢٣) . فابتعدوا ما أمكن عن طريقة الكلاميين في تحكيم المنطق، بل عكفوا على مخالفته وإظهار تمردهم عليه ، معلين مكانة التجربة الحدسية الذاتية .

وقد تابع البسطامي في مسيرته الصوفية ، أعلام كثيرون ، منهم « الجنيد بن محمد »(*) الذي انحدر من أسرة في نهاوند ، حج ثلاثين مرة على الوحدة (٢٤) ، كان يدرس التصوف ، ويحاضر فيه ، حتى عد « سيد الطائفة » وإمامها(٢٥) .

قاسى الجنيد من تضييق السلطة الرسمية على الصوفيين ، وحدها لانتشارهم ، فاقتصر على عدد من المريدين ، لم يتجاوزوا عشرين ، يتكلم معهم في التصوف (٢٦) ، وقد أحاط جلساته ، وخلواته بسرية تامة ، خشية أن تتسرب تعاليمه إلى مسامع العامة من الناس،

(٢٢) عدنان حسين العوادي : الشعر الصوفي ص ٢٧ .

(٢٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٢٧ .

★ توفي الجنيد سنة (٢٩٧ هـ - ٩١٠ م) .

(٢٤) هيوارد : دائرة المعارف الاسلامية - مادة « الجنيد » .

(٢٥) القشيري : رسالة في علم التصوف ص ١٠٥ .

(٢٦) المكي : قوت القلوب ج ٢ ص ٣٠ . الغزالي : احياء علوم الدين ج ١ ص ٤٢ .

فتكون مصـــدر خطر عليه وعليهم ، لأن ذلك « معرض لســوء الفهم منهم » (٢٧) ، واحترز ضد ذلك فى صياغة رسائله ، يقول : « إن بساط للمعرفة التى نتحدث عنها الآن قد طوى منذ عشرين سنة ، أما اليوم فإننا نتحدث عن أهدابها ليس غير » (٢٨) .

اتهم أبو القاسم الجنيد فى أخريات حياته ، مع بقية أعلام مدرسة بغداد الصوفية ، بأنهم « كفرة مرتابون ، وأنهم أهل بدع » (٢٩) وقوبلت آراؤه ، بإنكار شديد ، بلغ مداه فى وجه « الحلاج أبى المغيث » ..

ميز الجنيد فى وجدانه الصوفى ، بين حال الوجد الخاطفة ، والفناء بشهود الحق الذى يلى حال الوجد ، وأشار إلى « فاصلة من الزمن كافية للتفريق بين الوحشة والأنس فى كلتا الحالتين . فهو يستوحش بالوجد مهما قصر ، لأنه يفصله عن حبيبه ، ويأنس بالفناء لأنه فناء الشهود ، على خلاف غيره من المتصوفة الذين يخفون لمجرد رؤية الوجـــد » (٣٠) .

ورأى أن « أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه ، والمحدث كيف كان أحدثه ، وكيف كان أوله ، وكيف أحدث بعد موته ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ، فيعرف المربوب ربه ، و المصنوع صانعه ، والعبد الضعيف سيده ، فيعبده ويوحده ويعظمه ، ويدل لدعوته ويعترف بوجوب

(٢٧) جولدزيهر : العقيدة والشريعة ص ١٧٤ .
(٢٨) المكى : قوت القلوب ج ٢ ص ٤١ .
(٢٩) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٦١ .
(٣٠) عبد الكريم اليافى : دراسات فنية فى الأدب العربى ص ١٩٠ .

طاعته . فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه ، ولم يضف الخلق فى تدبيره إلا إلى وليه » (٣١) .

إن هذا البيان الصوفى شديد الارتباط بمقدمات علم الكلام ، ولكنه لا يتبع وسـائلها فى تأكيـد قضـاياه وإقامة البرهان المنطقى عليها ، وهو – إلى جانب ذلك – يجعل كون العقل قادراً على إدراك وجود الخالق ، بديهية لا تحتاج إلى إقامة الدليل ، يمكن ملاحظتها بأبسط صورها وأكثرها مباشرة ، إذا أجلنا البصر والبصيرة فى الوجود القائم ، وربطنا الحادث بالغاية التى لا بد أن يكون قد وجد من أجلها ، ثم ينتقل إلى ما يستتبع ذلك من رد الأمور إلى قادر يدبرها .

لكن هذا الدليل الذى كرره بعض الفلاسفة والكلاميين والصوفية المسلمين ، يجعل الله « فكرة محصلة » بالإطلاق مما هو واقعى ، إذ يرى أن اللانهائى يدرك بإضافة مستمرة محدودة لما هو نهائى ، كما يفهم الأبدى على نحو غامض بزيادة مستمرة فى الزمان ، وتكون بقية الصفات الإلهية كذلك . الأمر الذى يعنى أن « التصور » هو سبب نتائج مثل هذا الموقف ، وليس « الوجود » الحقيقى ، الذى يجب أن يفرض نفسه ، فيكون ذلك إثباتاً لوجوده بالذات .

ثم يتابع أبو القاسم طريقه إلى إفراد الوجود الواجب ، وتخليصه من شوائب الكثرة والقسمة والانفعال وغيرها ، فيرى أن : « التوحيد (هو) علمك وإقرارك بأن الله فرد فى أوليته وأزليته ، لا ثانى معه ولا شيء يفعل فعله ، وأفعاله التى أخلصها لنفسه أن يعلم أن ليس شيء يضر ولا ينفع ولا يعطى ولا يمنع ، ولا يسقم ولا يبرى ، ولا يرفع ولا يضع ، ولا يخلق ولا يرزق ، ولا يميت ولا يحيى ، ولا يسكن ولا يحرك

---

(٣١) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٥٦ .

غيره جل جلاله .. وإن التوحيد إذا تم ، تمت المحبة والتوكل ، وسمى يقيناً . فالتوكل عمل القلب ، والتوحيد قول العبد ، فإذا عرف القلب التوحيد وفعل ما عرف فقد تم » .

ورغم أن هذا البحث عن اليقين (ا) يظهر اطلاع الجنيد على علم الكلام، ويبرز جانباً هاماً من أسلحة الصوفيين ، التي ذادوا بها عن معتقداتهم وآرائهم الشخصية ، تجاه المسفهين والمعارضين والمشهرين الذين رموهم بشتى الاتهامات ، إلا أنه لا يعدو مجال الأمانى والمسلمات ، التى يقوم عليها الإيمان الصوفى أصلا .

فاشتراط أن يكون التوحيد هو « علم » السالك أن الله فرد فى أوليته وأزليته ، يعنى ضرورة وجود منهج برهانى ، يكفل الوصول لى هذه الغاية على نحو موضوعى . والتصوف — والجنيد واحد من أعلامه — يرفض مثل هذه الطريقة فى البحث عن واجب الوجود ، ويميل إلى الحديث عن إدراك القلب إياه . وهذا مما يشير إلى أن كلام الجنيد لا يتعدى مجال استخدام ألفاظ علم الكلام والمنطق وغيرهما ، بمعانيها اللغوية الإطلاقية ، دون التقيد بمدلولاتها الاصطلاحية . وبهذا تنحصر آثاره التعبيرية فى وصف تجربته الدينية ، التى هى « تجربة شخصية » بالدرجة الأولى ، فى أحكام عاطفية تتناول الحالة النفسية ولا تقوم مقام برهان .

ولغة الإثبات والنفى ، للأفعال والصفات ، التى تداولها الصوفيون فى بحوثهم خلال هذه الحقبة ، تجارى — شكلياً — ما كان قد شاع من حجاج عن العقائد ، وإقامة الأدلة على الأصول والفروع ، المستمدة من الكتاب والسنة والمأثورات الأخرى ، باستخدام المنطق الصورى ، دون أن تحرز أى تقدم حاسم فى موضوع المعرفة ، على المستوى المنهجى النظرى أو التجريبى .

والجنيد لم يستمر في هذا المنحى ، الذى يعتبر سبيل المعرفة واحداً ، يتم بالحجاج العقلى . وإنما ترك ذلك إلى التمييز بين درجتين من المعرفة ، شرحهما لتلميذه « محمد بن على بن حبيش » قائلا : « المعرفة من الخاصة والعامة هى معرفة واحدة ، لأن المعروف بها واحد ، ولكن لها أول وأعلى . فالخاصة فى أعلاها وإن كان لا يبلغ منها غاية ولا نهاية ، إذ لا غاية للمعروف عند العارفين ، وكيف تحيط المعرفة بمن لا تلحقه الفكرة ، ولا تحيط به العقول ، ولا تتوهمه الأذهان ، ولا تكيفه الرؤية . وأعلم خلقه به أشدهم إقراراً بالعجز عن إدراك عظمته أو تكشف ذاته لمعرفتهم بعجزهم عن إدراك من لا شىء مثله . إذ هو القديم وما سواه محدث ، وإذ هو الأزلى وغيره المبدأ ، وإذ هو الإلــه وما سواه مألوه ، وإذ هو القوى من غير مقو ، وكل قوى فبقوته قوى ، وإذ هو العالم من غير معلم ، ولا فائدة استفادها من غيره وكل علم فبعلمه علم . سبحانه الأول بغير بداية ، والباقى إلى غير نهاية ، ولا يستحق هذا الوصف غيره ، ولا يليق بسواه . فأهل الخاصة من أوليائه فى أعلى للمعرفة من غير أن يبلغوا منها غاية ولا نهاية . والعامة من المؤمنين فى أولها ، ولها شواهد ودلائل من العارفين ، على أعلاها وعلى أدناها » (٣٢) .

أما الشاهد على أعلاها – عند صوفينا – فهو الإقرار بتوحيد الله ، وخلع الأنداد من دونه ، والتصديق به وبكتابه وفرضه فيه ونهيه والشاهد على أعلاها : القيام فيه بحقه واتقاؤه فى كل وقت ، وإيثاره فى جميع خلقه ، واتباع معالى الأخلاق ، واجتناب ما لا يقرب منه .

ويعمد الجنيد إلى المفاضلة والمقابلة بين هاتين الدرجتين من المعرفة ، فيرى أن المعرفة التى فضلت الخاصة على العامة ، هى عظم المعرفة فى قلوبهم

(٣٢) المرجع نفسه ص ٢٥٧ وتاليتها .

بعظيم القدر والإجلال ، والقدرة النافذة والعلم المحيط ، والجود والكرم والآلاء ، فعظم في قلوبهم قدره وقدر جلالته وهيبته ، ونفاذ قدرته وأليم عذابه وشدة بطشه ، وجزيل ثوابه وكرمه ، وجوده بجنته وتحننه ، وكثرة أياديه ونعمه وإحسانه ، ورأفته ورحمته .

ويصل صوفينا – تبعاً لهذه المقدمات الإيمانية – إلى النتيجة التي ترى : أنه لما عظمت المعرفة بذلك ، عظم القادر في قلب خواص العارفين من السالكين ، فأجلوه وهابوه وأحبوه ، واستحيوا منه وخافوه ورجوه ، فقاموا بحقه واجتنبوا كل ما نهى عنه وأعطوه المجهود من قلوبهم وأبدانهم ، وهذا يشكل – بدوره – عودة إلى المقدمات التي كان قد فرضها الصوفي نفسه ، انطلاقاً من تعريف الله ووصفه بجميع الكمالات ، التي هو أهل لها ، بحسب التعريف أيضاً .

أما الحوافز التي توصل الخواص إلى هذه الدرجة من المعرفة ، عند أبي القاسم ، فهي « ما استقر في قلوبهم من عظيم المعرفة بعظيم قدره وقدر ثوابه وعقابه : « للملك يسميهم « أهل الخاصة من أوليائه » : الذين يكون الواحد منهم « مجلا هائباً راهباً وراجياً طالباً مشتاقاً ورعاً باكيا حزينا خاضعاً متذللا : فلما ظهرت منه هذه الأخلاق عرف المسلمون أنهم بالله أعرف وأعلم من عوام المسلمين » .

فالفرق بين العامة والخاصة في المعرفة ، هو فرق بالدرجة عند الجنيد ، وهذا يعني أن الإنسان قادر على الارتقاء – بالاستزادة – من درجة إلى أخرى في سلم المعرفة . ودليله في تحصيلها هو الدليل الوجودي ، الذي أشرنا إليه ، بعد أن أشاعته ترجمات « أرسطو » واستخدام الكلاميين إياه في حججهم (٣٣) . أما الطريق إليه فهي زيادة عمل السر على عمل

(٣٣) للاطلاع على بنية الدليل ونقده ، انظر مثلا : الغزالي : تهافت الفلاسفة . ابن رشد : تهافت التهافت .

العلانية ، حيث يرى : أن « من عمل لله عملا فأسره ، فقد أحب أن ينفرد الله عز وجل بعلم ذلك العمل منه ، ومعناه أن يستغنى بعلم الله فى عمله عن علم غيره ، وإذا استغنى القلب بعلم الله أخلص العمل فيه ولم يعرج على من دونه ، فإذا علم جعل ذكره بصدق قصد العبد إليه وحده ، وسقط عن ذكر من دونه ، أثبت ذلك فى أعمال الخالصين الصالحين المؤثرين الله على من سواه ، وجازاه الله بعلمه بصدقه من الثواب سبعين ضعفاً على ما عمل من لا يحل محله »(٣٤) .

ويصل أبو القاسم بهذا الدليل إلى منتهاه، حين يرى أن المبدأ الأساسى الذى يجب اعتماده لدى السالك ، هو الإيمان بضرورة وجود أول : هو واجب الوجود ، وما سواه ممكن الوجود ، ويعرض لهذا الأصل بقوله : « الإيمان هو التصديق والإيقان وحقيقة العلم بما غاب عن الأعيان ، لأن المخبر لى بما غاب عنى – إن كان صادقاً ، لا يعارضنى فى صدقه ريب ولا شك – أوجب على تصديقه ، إن ثبت لى العلم بما أخبر به،ومن تأكيد حقيقة ذلك أن يكون تصديق الصادق عندى يوجب أن يكون ما أخبرنى به كأنى له معاين، وذلك صفة قوة الصدق فى التصديق ، وقوة الإيقان الموجب لاسم الإيمان »(٣٥) :

والجنيد – بهذا – يسير على هدى المنطق الصورى،فى ضرورة تصديق القضية إذا كانت غير متناقضة ضمناً ، بما لها من المفهوم، وهذا ليس برهاناً.إذ أنه يفصل بين « معنى » اللفظ و « وجود »الكائن أو الشىء أو العلاقة – مما يدل إليه، وهذا هو المذهب « الأسمى » الذى يجعل وجوداً حقيقياً لكل اسم يطلق فى اللغة ، وهو ينافى التحليل الذى

---

(٣٤) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ٠٠ ص ٢٦٤ وتاليتها ٠

(٣٥) المرجع نفسه ص ٢٦٥ ٠

يظهر عـدم تجاوز بعض المفاهيم إطار التعريف الذهنى ، كما فى الرياضيات .

كما أن هذا الموقف يتغاضى عن أخطاء الحواس فى الإدراك ، وعن أخطاء الفهم الإنسانى الشخصى لمجريات الوقائع أو تفسير العلاقات القائمة بين الموجودات ، وكل ذلك يطعن فى مدى مطابقة ما ينقله الشخص الصادق إلينا من معلومات يظنها صادقة ، ويفترض أنها تمثل « الحقيقة » ، ولا يغلو تصديقه ضرورياً كما قال الجنيد ؟

يضاف إلى ذلك أن القضية الإيمانية الأولى ، التى يعتمدها من استفاد من هذا الدليل ، ليست مدركة بـ « البديهة » كما يزعمون ، بل تعد بمثابة « مسلمة » يفرضها عدم التمسك بمبدأ التسلسل ، وتغيير المقدمات فى البرهنة على الحادث والقديم . إذ يرى هؤلاء : أنه لا بد للحادث من محدث ، ويمتنع فى ذلك التسلسل إلى ما لا نهاية ، فلا بد من قديم هو سبب الحادث وموجبه .

أما الاعتراض الذى يقف هنا ، فله وجهان :

الأول : أنهم قسموا الموجودات - بالتعريف - إلى قديم وحادث . وينطوى فى هذه القسمة : اعتراف باستحالة تعدد القـديم وكثرته ، وافتراضه واحداً :

الثانى : أنهم قبلوا وجود قديم واحد ، لا مجال إلى تفسير كيفيه وزمان وجوده ، على نحو غامض لم يقبلوه فى إقرار وجود أكثر من قـديم .

وقد نشأ عن هذه القسمة الشكلية ، ضرورة الأخذ بمبدأ : « لكل ما يظهر إلى الوجود علة » ، ثم مبدأ آخر مسلم به يفيد أن : « واجب الوجود ، ظاهر الوجود ، ولكن لا علة له » ، ورتبوا على ذلك

جميع قضاياهم ، فقامت على ما قامت هذه القضية عليه من تسليم (٣٦) .

أما شأن العناية بالكون والعالم ، ووجود الإنسان فى هذه الأرض ، وحال الخليقة السالمة الفائزة بمنن الله وعطاياه ، فقد أدلى « الجنيد » فيها برأيه قائلا : « إن الله لا يخلى الأرض من أوليائه ، ولا يعريها من أحبائه ، ليحفظ بهم من جعلهم سبباً لحفظه ، ويحفظ بهم من جعلهم سبباً لكونه :. وقد رأيت الله تعالى وتقدست أسماؤه . زين أرضه وفسيح سعة ملكه بأوليائه وأولى العلم به ، وجعلهم أبهج لامع سطع نوره ، وعن لقلوب العارفين ظهوره، وهم أحسن زينة من السماء البهجة بضياء نجومها ، ونور شمسها وقمرها . أولئك أعلام لناهج سبيل هدايته ، ومسالك طرق القاصدين إلى طاعته ، ومنار نور على مدارج الساعين إلى موافقته ، وهم أبين فى منافع الخليقة أثراً،وأوضح فى دفاع المضارعن البرية خيراً من النجوم التى بها فى ظلمات البر والبحر يهتدى ، وبآثارها عند ملتبس المسالك يقتدى . لأن دلالات النجوم تكون بها نجاة الأموال والأبدان ، ودلالات العلماء بها تكون سلامة الأديان ، وشتان ما بين من يفوز بسلامة دينه وبين من يفوز بسلامة دنياه وبدنه »(٣٧) :

ويتحقق للصوفى من خلال هذا الموقف أمران اثنان : يتجلى الأول فى توكيد فاعلية « الذات » على مستوى تشكيل الواقع الطبيعى والعلاقات الاجتماعية ، حيث يظهر هذا النوع من الأشخاص بمثابة محور أساسى هام ووحيد ، تلوب حوله الموجودات بأنواعها ، وله مركز الثقل فى مسيرة « الكون والفساد » التى يمر العالم بها ، على اختلاف الظواهر والتغيرات الفيزيائية الحادثة :

---

(٣٦) انظر مناقشة ذلك فى كتابى : وسائل الاقناع الغزالى .
(٣٧) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٨٠ .

ويتجلى الأمر الثانى فى توكيد فاعلية « الذات » الصوفية على صعيد تسويغ الموقف الذى تتخذه إزاء المعطيات التراثية السابقة ، إذ يتم بذلك إضافة مسحة من التقديس على سيرتها السلوكية الإجرائية ، وتكتسب بعداً نوعياً خاصاً لا يمكن إضافته لسلوك العوام ، انطلاقاً من منطق المباعدة بين ما يمثل رؤية « الولى » للموجودات والأحوال ، وما يمثل رؤية « العادى » من الناس لذلك ، ويبدو الأول منارة « الثواب والعقاب » ، فى هذا الشأن .

ويجعل الصوفى كل شىء – خلا الله – عديم الشأن فى مسار هذه التجربة ، من حيث فاعليته فى التدرج فى مسالك المعرفة إلى الدرجات العلى ، معتبراً عظم المعرفة بالله، وامتلاء القلب بذلك ، وانشراح الصدر بالانقطاع إليه ، وصفاء الفؤاد بذكره ، واتصال الفهم به ، أسباب أن تذهب آثاره الشخصية الإنسانية ، وتمحى رسومه، وتستضىء علومه، وعند ذلك يبدو « علم الحق » له .

فإذا تساءلنا عن هذه الموضوعة الشكلية ، أجاب صوفينا أن علم الحق يقول : « لو بدت عين من الكرم لألحقت المسيئين بالمحسنين ، وبقيت أعمال العاملين فضلا لهم »(٣٨) . فينتهى الجنيد إلى حيث بدأ ، إذ اعتبر الأصل فى المحاسبة عن كل عمل : رضى الله عن العلاقة الشخصية التى تقوم بينه وبين العبد ، الذى يتدرج فى معرفته، مسالكاً الطريق الذى يتصف بأنه: « توبة تحمل الإصرار ، وخوف يزيل الغرة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات ، ومراقبة الله فى خواطر القلوب » . ويظهر – فى هذا السياق – العودة إلى الإلحاح على إزاحة الطاقة النفسية من مجال إلى آخر . بحيث يوظف « الديدنلو » بما يساعد شخصية

(٣٨) المرجع نفسه ص ٢٦٧ .

الصوفى على الوصول إلى توكيد احتماله كل أذى ، من أجل محبوبه ونيل رضاه ، إلى جانب الشعور بالاصطفاء وجلال الحظوة .

وقد تصدى أبو القاسم لوصف طريق التصوف هذه ، وما يلاقيه السالك فيها ، وما يكابد من مقامات ، وما يعانده من مؤثرات ، وما يدفعه من واقعات ، باعتبار الوصول إلى الله مفاوز مهلكة ، ومناهل متلفة ، لا تسلك إلا بدليل ، ولا تقطع إلا بدوام رحيل ، فقال : « اعلم أن بيديك مفازة . . من أوائلها ان يوغل بك فى فيح برزخ لا أمد له إيغالا ، ويدخل بك بالهجوم إدخالا ، وترسل فى جويهته إرسالا ، ثم تتخلى منك لك ، ويتلى منك له ، فمن أنت حينئذ . وماذا يراد بك ؟ . وماذا يراد منك . وأنت حينئذ فى محل أمنه ورع ، وأنسه وحشة ، رضياؤه ظلمة ، ورفاهيته شدة ، وشهادته غيبة ، وحياته ميتة لا درك فيه لطالب ، ولا مهمة فيه لسارب ، ولا نجاة فيه لهارب . وأوائل ملاقاته اصطلام ، وفواتح بدائعه احتكام ، وعواطف ممره احترام ، فان غمرتك غوامره انتسفتك بوادره ، وذهب بك فى الارتماس(*) ، وأغرقتك بكثيف الانطماس ، فذهبت سفالا فى الانغماس إلى غير درك نهاية ولا مستقرلغاية ، فدن المستنقد لك مما هنالك ؟ . ومن المستخرج لك فى تلك المهالك ؟ . وأنت فى فرط الإياس من كل فرج مشوه بك فى إغراق بلجة اللجج ! فاحذر ثم احذر ، فكم من متعرض اختطف ، ومتلطف انتسف ، وأتلف بالغـرة نفسـه ، وأوقع بالسرعة حتفه ، جعلنا الله وإياك من الناجـين » (٣٩) .

على هذا النحو يخلص الصوفى من أسر مبدأ « عدم التناقص » الذى يحكم المنطق الصورى ، وينجو من كل مسئولية عن نتائج مقدماته ، التى لا تعترف ـ أصلا ـ بهذا المبدأ ، بل تساوى بين الأمن

★ ارتمس فى الماء : انغمس فيه حتى غطى وجهه .

(٣٩) الأصفهانى : حلية الأولياء ص ٢٦٠ .

والروع ، والأنس والوحشة ، والضياء والظلمة ، والرفاهية والشدة ، والشهادة والغيبة ، والحياة والموت ، وتمنع على الطالب وصول غاية انتهاء يشعر بدركها تمام الرضى والاطمئنان، وتقف دون إمكانيةالتفاعل مع الغاية ، من حيث قابليتها للتأثر ، وتغلق أمام المنسحب من الميدان كل باب للنجاة من هذه المكابدة .

ههنا طعوم صوفية لا تقابلها — بل يجب أن لا تقارنها — أى قضايا تحصيلية ، نصل إليها عن طريق العقل لأن أول الدخول فى الصلة الوثقى مع الله يفترض الانقطاع عن كل من هو سواه . ثم يتحول ذلك إلى رضوخ تام لأمره ، وتفويض كامل لحكمه وحكمته ، ويلى ذلك تركيز العواطف والانتباه إلى آلاء وجوده ومناظر إيجاده ، فإذا بالصوفى قد انداح فى عالم جديد ، يستزيد من عطايا غمره وغمسه وغوره ، يلج ما شاءت له العناية ، وييسر ما أعانته الدراية ؛ ويستنهض من نفســه كل قابل لوارد .

فإذا وصل إلى هذه المرحلة ، امتنع على أى إنسان — بما هو كذلك — أن يعيده إلى حاله قبل السلوك ، واستحال أن يخرج الصوفى من الفناء بالله ، وليس بعد ذلك مطلب أسمى ، وليس وراء هذا قصد ، لأن ما حصل إثر هذه الحال يمتنع على كل وصف ، ويستعصى على كل تحديد ، إذ لا يبلغه إلا الذين جاوزوا مراتب الاختطاف والتكلف والغرور والتسرع ، وذلك مبلغ دونه خرق القتاد والحتوف .

ويرتب الجنيد علامات سلوكية وصفية ، تفرد الصوفى عمن سواه ، وتميز بين سالك وآخر فى الطريق وتقيم أصل الحكم على المرتبة المعرفية التى وصلها ، وتحدد المدى الذى استنار بضوئه فى عالم الطلب ، والدرجة التى جاوزها من خلال الأسباب ، والمرتبة التى بلغها عبر معاندةالنفس ، والطيوف التى اندرجت فى طوايا تأمله عوالم الآخرة ،

والحدود التي جاوزها إلى دار المقـــام الآبد .

يقول في موضع « إن لله عباداً صحبوا الدنيا بابدانهم ، وفارقوها بعقود إيمانهم ، أشرف بهم علم اليقين على ما هم عليه صائرون ، وفيه مقيمون ، وإليه راجعون، فهربوا من مطالبة نفوسهم الأمارة بالسوء ، والداعية إلى المهالك ، والمعينة للأعداء ، والمتبعة للهوى ، والمغموسة في البلاء ، والمتمكنة بأكناف الأسواء ، إلى قبول داعي التنزيل المحكم الذي لا يحتمل التأويل إذا سمعوه يقول : يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم (٤٠)، فقرع أسماع فهومهم حلاوة الدعوة لتصفح التمييز ، وتنسموا بروح ما أدته إليهم الفهوم الطاهرة من أدناس خفايا محبة البقاء في دار الغرور ، فأسرعوا إلى حذف العـــلائق المشغلة قلوب المراقبين معها ، وهجموا بالنفوس على معانقة الأعمال ، وتجرعوا مرارة المكابدة، وصدقوا الله في معاملته ، وأحسنوا الأدب فيما توجهوا إليه ، وهانت عليهم المصائب ، وعرفوا قدر ما يطلبون ، واغتنموا سلامة الأوقات وسلامة الجوارح وأماتوا شهوات النفوس، وسجنوا همومهم عن التلفت إلى مذكور سوى وليهم ، وحرسوا قلوبهم عن التطلع في مراقي الغفلة ، وأقاموا عليها رقيباً من علم من لا يخفى عليه مثقال ذرة ، فانقادت تلك النفوس بعد اعتياصها ، واستبقت منافسة لأبناء جنسها . نفوس : سامها وليها ، وحفظها بارئها وكلأها كافيها ، (٤١) » .

إن هذه السلوكية التي يرسمها الجنيد ، وما تقوم عليه من تقديم المعاناة النفسية على التأمل العقلي ، تجعل القدر الأوفى لوضع الرغبات والأهواء والميول في حالة من الضغط ، باتجاه منعها من الظهور في لبوس لا يقبله الخط الرئيس ، الذي رسمه المتصوفون ناظما للحد الفاصل

---

(٤٠) سورة الأنفال : الآية ٢٤ .

(٤١) الأصفهاني حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٥ .

بين السالك فى طريق الوصول إلى الله وسواه ، على النحو الذى رآه أكثر الطرق أمنا فى تحقيق نتائج تتسق مع « طلب » الخالق نفســه ، إذ ركز على انصياع « العبودية » المطلقة فى جميع الأحوال ، ابتغاء « مرضاة » البارىء التى يفترض أن لا مطمع وراءها ، وهى مرهونة رغباته وأهوائه هو دون غيره ، ممن لا يقوم هذا المقام .

وقد دعا النص الدينى إلى « التفريق » بين عباد « التزموا » بمقتضى الأمر الإلهى ، وعباد زادوا على ذلك « كتمان » العلاقة الحميمة مع الآمر ، حيث أشار إلى درجات من النجاح ، كما أشار إلى درجات من التصديق ، وجعل « ميزة » لبعض العابدين على بعض ، وأفاد لتأكيد ذلك قوله : « منهم من كلم الله ، ورفع بعضهم درجات » (٤٢) وقوله : « هم درجات عند الله ، والله بصير بما يعملون » (٤٣) ، وقوله : « نرفع درجات من نشــاء » (٤٤) ، وقــوله : « وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم »(٤٥) ، وغير ذلك . مما أذكى شحن الانفعالية فى الفكر الصوفى ، باتجاه التأكيد على أن السالكين هم أصحاب الدرجات العلى ، تاركين لبقية المفكرين الدينيين والجمهور اقتسام ما هو دون تلك ، مما ساعد على تكريس القناعة القائلة بأن كل شىء مقسوم — سلفاً — من الله ، وأن فعل العبد — فى الحقيقة — لا يعدو كونه ظاهر اصطفاء الله إياه ، أو إعــراضه عنــه ، وكل ما هو مخالف لهــذا الاقتضاء سيذهب هباء .

فإذا عمدنا لبيان علامات الصوفى ، كما يحدها الجنيد ، ألفيناه

---

(٤٢) سورة البقرة : الآية ٢٥٣ .

(٤٣) سورة آل عمران : الآية ١٦٣ .

(٤٤) سورة الأنعام : الآية ٨٣ ، وسورة يوسف : الآية ٧٦ .

(٤٥) سورة الأنعام : الآية ١٦٥ .

يقول للمتأمل فى أحوالهم ومناجاتهم، والمتبصر فى ما يلقونه، من نوازل حاجاتهم : « إنك إذا نظرت إليهم .. ترى أرواحاً (!) تتردد فى أجساد قد أذبلتها الخشية، وذللتها الخدمة ، وتسربلها الحياء ، وجمعها القرب ، وأسكنها الوقار ، وأنطقها الحذار . أنيسها الخلوة ، وحديثها الفكرة ، وشعارها الذكر . شغلها بالله متصل ، وعن غيره منفصل ، لا تتلقى قادماً ، ولا تشيع ظاعناً . غذاؤها الجوع والظمأ ، وراحتها التوكل ، وكنزها الثقة بالله ، ومعولها الاعتماد ، ودواؤها الصبر ، وقرينها الرضـا »(٤٦) .

هذا هو نموذج الصوفى الذى جعل أبو القاسم النهاوندى ، صورته مثال احتذاء ، وحرص على تقديمه فى ثوب التواضع والإعراض عن الدنيا ، وأسهب فى الترغيب بملامح شخصيته ، وقد جعل فيه مجموعة من الخصائص ، لا نراها ضرورية فى سواه من أصحاب التجربة الدينية ، ويمتلك ناصية اقتدار على أمور لا تستوى لغير الخاصة ، وقد أنشـأ فى ذلك رسائل ، رغبة إلى مريديه ورفاق طريقه ما فى التصوف من مكاسب ، وما يصل إليه السـالك من مراتب ، وما يحصل بهذا الاختيار من رفعة واشتراف .

جاء فى كتاب الجنيد إلى أبى العباس الدينورى (٤٧) قوله : من استخلصه الحق بمفرد ذكره وصافاه يكن(*) له ولياً منتخباً مكرماً مواصلا ، يورثه غرائب الأنبياء ، ويزيده فى التقريب زلفى ، ويثبته فى محاضر النجوى ، ويصطنعه للخلة والاصطفاء، ويرفعه إلى الغاية

---

(٤٦) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٦٢ .
(٤٧) أوردة صاحب الحلية ج ١٠ ص ٢٦٥ .
★ وردت فى المطبوع « يكون » .

القصوى ، ويبلغه فى الرفعة إلى المنتهى ، ويشرف به من ذروة الذرى على موطن الرشد والهدى ، وعلى درجات البررة الأتقياء ، وعلى منازل الصفوة والأولياء، فيكون كله منتظماً ، وعليه بالتمكين محتوياً ، وبأنبائه خبيراً عالماً، وعليه بالقوة والاستظهار حاكماً، وبإرشاد الطالبين إليه قائماً ، وعليهم بالفوائد والعوائد والمنافع دائماً ، ولما نصب له الأئمة من الرعاية لديه به لازماً ، وذلك إمام الهداة السفراء العظماء الأجلة الكبراء ، الذين جعلهم للدين عمداً وللأرض أوتاداً ، جعلنا الله وإياك من أرفعهم لديه قدراً ، وأعظمهم فى محل عزه أمراً .

هذا الإغراء بأرفع المناصب الدينية ، وأسمى المكانة بين الخلائق جانب مما دفع الصوفيين إلى تعضيد تجربتهم الفردية ، من خلال الممارسة السلوكية اليومية فى القيام بأعباء الحياة ، من منظور اتسم عبر فترة زمنية طويلة ببريق اجتلب لفيفاًمن العقليات ، التقت جميعها فى المورد العام لهذا المنحى التعبيرى عن حال الإيمان والارتباط بما وراء الطبيعة . رغم اختلافاتها الكثيرة فى صياغة العلاقة بين الحق والخلق، وابتعاد بعضها عن بعض بمسافات أتاحت لفئة تسفيه أخرى أو إخراجها من دائرة التصوف نفسه .

فإذا استأنس الجنيد استواء مريده على الطريق، محضه النصح قائلا : « أوصيك بترك الالتفات إلى كل حال ماضية ، فإن الالتفات إلى ما مضى شغل عما يأتى من الحالة الكائنة ، وأوصيك بترك الملاحظة للحال الكائنة ، وبترك المنازلة لها بحولان الهمة لملتقى المستقبل من الوقت الوارد بذكر مورده ونسق ذكر موجوده . فإنك إذا كنت هكذا كنت تذكر من هو أولى ، ولا تضرك رؤية الأشياء، وأوصيك بتجريد الهم وتفريد الذكر وخالصة الرب ، بذلك كله . واعمل على تخليص

همك من همك لهمك ، واطلب الخالص من ذكر الله جل ثناؤه بقلبك وكن حيث يراك لما يراد لك ، ولا تكن حيث يراد لك لماتريد لنفسك ، واعمل على محو شاهدك من شاهدك ، حتى يكون الشاهد عليك شاهداً لك، مما يخلص من شاهدك :

واعلم أنه إن كنت كلك له كان لك بكل الكل فيما تحبه منه ، فكن مؤثراً له بكل من انبسط له منك ، ومنه بدا لك ، ومنه به يبسط عليك ما لا يحيط به علمك ، ولا تبلغ إليه أمانيك وآمالك ، وإذا بليت بمعاشرة طائفة من الناس ، فعاشرهم على مقادير أماكنهم ، وكن مشرفاً عليهم بجميل ما آتاك الله وفضلك به »(٤٨) .

هكذا يستقر شغل النهاوندى على محض النصح فى الاستمرار بشحن النفس ، بتلك النفحة من مشاعر السمو والرفعة والاصطفاء ، وما تشتمل عليه من منعكسات سلوكية ، تبيح لصاحبها التفاخر بصحبة الخالق والفناء فيه ، بدعوى الانصياع التام لأمره ، مروراً بحالة الراحة نتيجة التخلص من الصراعات العديدة ، التى تنشأ عن التفكير فى أفعال الماضى والثواب أوالعقاب المترتب عليها،والأوضاع الحالية وما تؤدى إليه المسئولية الإنسانية تجاه الأعمال الواعية من تبعات مختلفة ، وما تؤول إليه مصائرنا فى المستقبل القريب أوالبعيد انطلاقاً من صيرورتنا الإنسانية ذاتها :

فجميع ذلك يغدو أموراً هامشية ، إذا أرسى الصوفى رحاله عند التصديق التام بأن الانصراف بالكلية إلى الخالق ، يعنى الخلاص الحقيقى من كل ما يشوب الحياة الشعورية من عواطف القلق ، وما ينتاب الشخصية من أزمات تترافق بغير قليل من الألم الداخلى ، يمكن أن نستبدل به نوعاً من التوجه إلى المطلق ، الذى هو كفيل بدفعه عنا ، فيصل ذلك إلى البسط بعد القبض ، وينتشى السالك بالمطلوب :

(٤٨) الأصفهانى : حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٧٩ وتاليتها .

الفصل الثـــالث

جدلية الحق والخلق

إذا تركنا جماعة الدعوة إلى الفناء فى الله ، وسرنا قدماً فى طريق نضج التصوف الإسلامى ، استوقفتنا شخصية شهيرة فى هذا الاتجاه الدينى ، امتاز صاحبها « بأسلوب مجرد تنزيهى ، وإن تخللته فى بعض المواضع صور وتشبيهات ملائمة ، إلا أنها نادرة »(١) . وقد ذاع صيته وطبقت تعاليمه الآفاق ، وانعطف بالتصوف الإسلامى على نحو يسترعى الانتباه .

هـــذا الرجل هو ، « الحسين بن منصـــور » الحلاج ، يكنى أبا المغيث — وقيل : أبا عبد الله — وكان جده مجوسياً اسمه محمى من أهل بيضاء فارس (٢) . عاش الطفل فى « واسط » حيث نسى بعض لغته الفارسية ، وقرأ القرآن حتى سن الثانية عشرة ، وصار من الحفاظ قــرأ على « التسترى » مدة ، فتعلم التصوف منه على عجل ، ثم تركه وهو فى العشرين من عمره قاصداً « البصرة » ، حيث تلقى التصوف من « عمرو المكى » : تزوج بأم الحسين بنت أبى يعقوب الأقطع البصرى ، حتى آخر حياته ، وأولدها ثلاثة بنين وبنتاً واحدة .

(١) عبد الكريم اليافى : دراسات فنية فى الأدب العربى ص ٢٨٨ .
(٢) البغدادى : تاريخ بغداد ج ص ١١٢ .

أقام فى البصرة فى حى تميم من قبيلة بنى مجاشع ، الذين كانوا حلفاء للفتنة « الزيدية » التى أثارها « الزنج » وتأثروا بعقائد الشيعة « الخمسة » التى تعتبر واحدة من الفرق المغالية ، فكان ذلك سبب وصفه بالنزوع إلى الثورة والتشيع :

توسم الحلاج منذ وقت مبكر ، أن « التوحيد » لا يكون حقاً ، إلا إذا كانت صيغته هى تلك التى نطق بها الله نفسه . فأعمل فكره فى لغة القرآن ، ومبانيه ومعانيه، وكانت له فى ذلك مواقف معروفة ؛ تتضح معنا بعد . وقد عبر عن ذلك بقوله : « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك ، بخلع أوصافك والاتصاف بأوصافه » ، وعاش زاهداً يصوم رمضان كله ، ويلبس السواد يوم عيد « الفطر » قائلا : « هذا لباس من يرد عليه عمله » (٣) .

ارتحل إلى « مكة » بعد أن لدت الخصومة بين شيخه المكى وصهره الأقطع ، غيرة من ترويج الحلاج ، فترافق رحيله مع إخماد فتنة الزنج والقضاء عليها ، قال النهرجورى : « دخل الحسين بن منصور إلى مكة ، وكان أول دخلته ، فجلس فى صحن المسجد سنة لا يبرح من موضعه إلا للطهارة أو للطواف ، ولا يبالى بالشمس ولا بالمطر ، وكان يحمل إليه كل عشية كوز ماء للشرب وقرص من أقراص مكة ، فيأخذ القرص ويعض أربع عضات من جوانبه ، ويشرب شربتين من الماء ، شربة قبل الطعام وشربة بعده ، ثم يضع باقى القرص على رأس الكوز فيحمل من عنده » (٤) .

ولا يخفى ما فى هذا السلوك — إضافة إلى الجانب الاعتقادى الدينى — من تعبير شخصى جامح عن الرغبة فى توكيد « الذات » الإنسانية

---

(٣) أبو يوسف القزوينى : أخبار الحلاج : نشرة ماسينيون ، رقم٢٤
(٤) البغدادى : تاريخ بغداد ص ١١٨ .

الفردية ، تجاه « الآخر » الذى يشترك فى العبادة مع الحلاج بالتوجه إلى الله ، ولا قدرة له على القيام بهذا السلوك اليومى ، مما أدى إلى عملية فرز عفوى لدى العامة، ثم « بنتيجتها » الاعتراف بالاختصاص « لهـذا الصوفى القادم إلى بيت الله :

وقد ترتب على ذلك موقفان أساسيان : يبدو الأول من خلال السمة التى غدت إحدى مميزات هذا العابد ، عبر رحلته الدينية ، بحيث يمكن اتخاذه مثلا ، يحرض إليه وجوده إلى جانب بيت محبوبه ، الذى يفترض أنه الرمز المادى الذى يشير إلى وجوده الحقيقى القـريب من الشـخص :

أما الموقف الثانى فيبدو من خلال التسويغ النظرى المناسب ، الذى يفترض أن يقدمه الحلاج بمثابة الحافز الاعتقادى للقيام بهذا السـلوك ، وما يتطلبه هذا من بحث عقلى لتمثل قضية « العلاقة » بين المتناهى واللامتناهى الخالق والمخلوق ، وما يضفى على الوجود مسحة النعمة والآيه فى وقت واحد :

روى « الكتانى » قائلا : « دخل الحسين بن منصور مكة فى ابتداء أمره ، فجهدنا حتى أخذنا مرقعته . قال : السوسى : أخذنا منها قملة ، فوزناها ، فإذا فيها نصف دانق ، من كثرة رياضته وشدة مجاهدته »(٥). وقد كان أتباع الحلاج ومريدوه « يكاتبونه من الهند بالمغيث ، ومن بلاد ما صين وتركستان بالمقيت ، ومن خراسان بالمميز ، ومن فارس بأبى عبد الله الزاهد ، ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار ، وكان ببغـداد قوم يسمونه المصطلم ، وبالبصرة قوم يسمونه المحير »(٦). وقد عانى صوفينا مشاعر الألم ، تتفرع فى نفسه ، آخذة بتلابيب

---

(٥) أورده « البغدادى » فى الموضع المشار اليه .

(٦) البغدادى : المرجع نفسه ص ١١٢ وتاليتها .

اهتمامه بتفسير الوجود الإلهى ، وصياغة مضمون الرابطة التعبدية التى تشمل غاية التوجه إلى الله . وعمــد إلى استثمار الطاقة النفسية فى الموضوعات المؤلمة ، التى من شأنها المساعدة فى بيان ضآلة المخلوق بالنسبة إلى الخالق ؛ وإظهار أن الحياة الدنيا زائلة لا تستحق مباهجها العابرة كثير عناء ، الأمر الذى يصرف إلى العمل للآخرة – جهد الاستطاعة – باعتباره الذخيرة النافعة والزاد المفيد .

فترتب على هذا المنحى السلوكى القصدى . أن يعد حلاج الأسرار نفسه موجوداً دنيئاً لا قيمة له ، ولج فى إهمال العناية بالجسد ، وحرص على إدخال قدر قليل من الغذاء ، لكف الفاعلية البدنية عن النشــاط الحركى ، وكان من نتيجة ذلك ارتباط الانحطاط العضلى بسكينة عقلية انصرفت إلى التركيز على موضوع واحد بعينه ، لا تتركه ، هو الوجود الإلهى ، كما تلقفه الحلاج من النصوص القرآنية وتعاليم أساتيذه المتصوفة ، وما صعدته أصوات ابتهال الطائفين بالبيت الحرام ، يجأرون الى الله بدعاوى الذل والانكسار والخيبة وانعقاد الرجاء عليه دون سواه .

وترابطت فى الذهنية الصوفية هذه ، تلاوين متعددة من الاندياح فى تجربة الحب الإلهى والفناء فى اللانهائى والإيمان العميق بأن ما يعيش فى الإنسان حقيقة – هو الله ، الذى خلقه فسواه فعدله وركبه فى صورة شاءها ، على غير اختيار منه أو قصد : للملك كان مكوث الحسين للعمرة – عاماً – فى صحن البيت العتيق ، تحت لفح الحر والقر ، يغالى فى اضطهاد نفسه برهاناً على تبعيته لله ، فى حالة صوم وصمت دائمين ، اقتداء بالعذراء « مريم » التى فعلت ذلك استعداداً لميلاد كلمة الله فيها ، ولسانه يلهج بالقول : « لو ألقى مما فى قلبى ذرة على جبال الأرض للذابت » (٧) .

(٧) ماسينيون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ص ٦٦ .

عارك أبو المغيث شوقه المتصاعد الى اكتشاف الحقيقة بالتأمل ، وأغلق باب طموحه فى وجه المناقشات الفلسفية والكلامية ، التى كانت تدور فى « التوحيد » وقضاياه ، وأخذت أقواله باعتبارها خلاصة الحكمة ، أو نزيهة عن البحث والتفنيد . وأشار الى قناعاته من باب وصف « المواجيد » ، ملتمساً لها الشيوع ، برغم ظاهر اختلافها مع جانب عريض من معتقدات الجمهور والمتصوفين المخالفين الآخرين . يقـــول :

مواجيـدُ حـقٍ أوجـدَ الحقُّ كلها
وإن عجـزت عنها فُهومُ الأكابـر

ومـا الوجـد إلا خطرة ثم نظـرةٌ
تنشي لهيبـاً بين تلـكَ السرائر

إذا سكنَ الحـقُّ السريرة ضوعِفت
ثـلاثـةُ أحوالٍ لأهل البصائرِ (٨)

دأب المقيت بعد عودته إلى الأهواز ، على وعظ الناس وإشهار آرائه ، فأثار حفيظة الصوفيين الآخرين عليه ، ولاسيما بعد أن نبذ خرقتهم ليتكلم بحرية مع أبناء الدنيا ، الذين كان منهم « سنيون » من أصل آرامى وفارسى ، ومسيحيون دخلوا الإسلام بعد أن تخرجوا من المدارس « النسطورية » فى دير « قنــا » ، وتقلدوا مناصب الوزارة ، ومنهم « معتزلة » محصلون ، و « شيعة » من كبار موظفى الخراج (ابن الفرات ، ابن نوبخت) . وقلب ذلك القلوب عليه ، إذ استطاع معارضوه إثارة شغب العامة ضده ، واتهموه بالشعبذة والاحتيال بنثر الأغذية والدراهم على الفقراء والمعجزات الزائفة .

(٨) القزوينى : أخبار الحلاج • رقم ٣٨ •

وقد ساعد ذلك فى استمرارية الشحن الانفعالى – من جهة ثانية – لدى صوفينا . إذ عضد موقفه الاعتقادى بوجود الأتباع ، الذى يبرهن على نحو واقعى صواب النظرة الحلاجية ، أو شرعيتها على الأقل : وترافقت عوامل التعزيز الاجتماعى بكثير من الجهود الجماعية لتأكيد الوجود الفاعل لفكر الحلاج واتجاهه ، بغض النظر عن الدوافع والغايات السياسية التى استترت وراءه أحياناً :

فأدت هذه الظروف مجتمعة ، إلى الدخول فى فاعليات شخصية مزدوجة الطابع ، اتخذت سمة « الممارسة السلبية » أحياناً ، وشكل « الممارسة الإيجابية » أحياناً أخرى ، فقد كان من جملة الإجراءات العملية لدى مفكرنا ، رحيله إلى « خراسان » يبث دعوته فى المدن ، ويرابط فى الثغور ، خلال خمس سنوات من عمره . ثم عاد إلى « الأهواز » التى خلفها طالباً الأمن ، فأقام فى « بغداد » يحيط به المؤيدون :

ولما داخله الحنين إلى أيام مجاورته البيت العتيق ، قصد « مكة » مع أربعمائة من تلاميذه ، ليفرض – بشكل أو بآخر – وجوده الفعلى على مخالفيه ، كما فعل النبى يوم « فتح مكة » . فأثار نقمة معارفه الأنداد والأعداء من الصوفيين القدامى ، الذين جردوا حملة ضده يدفعون عن مراكزهم الدينية والسلطوية ، ويهاجمون مواقفه السلوكية والاعتقادية ويدعو إلى الخلاص منه واصفينه بممارسة أعمال السحر والاتصال بالجن :

اضطر صوفينا فى زحمة تلك المعارضة إلى استئناف أسفاره ، فتوجه إلى بلاد « الهند » و « التركستان » يقابل الصوفيين ، من أتباع الديانات المحلية غير الإسلامية ، فيهم « المانوية » و « البوذية » ، يحاربهم فى المجاهدة ويحاورونه ، وصعد نهر « السند » حتى وصل « كشمير » ثم « ماسين » ، وتعمقت صلاته بالسالكين فى تلك المناطق ، رغم اختلاف المضامين الاعتقادية والأصول الدينية :

وعاد حاجاً إلى البيت العتيق ، للمرة الثالثة حوالى سنة (٢٩٠ هـ) لكن إقامته لم تطل ، فعاد إلى بغداد ، وصرح برغبته فى أن يموت « كافراً بشريعة الإسلام » ، وأقام فى بيته كعبة مصغرة وكان ، يصلى فى الليل عند القبور ، ويلقى فى النهار أقواله فى الطريق على الناس ، صائحاً : « يا أهل الإسلام ، أغيثونى ، فليس (الله) يتركنى ونفسى فآنس بها ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيقه » (٩) :

لقد استولت فكرة التضحية بالنفس على الحلاج ، إلى درجة المطالبة — جهراً — بتدمير الجسد وقتله . وطغت الغاية النهائية للمطلق على تأمله ، حيث رأى أنه لا يقصيه عنها سوى مادية البدن ، ولا تبلغ بغير الانفلات من هذا الأسر القاهر ، وتحركت « طاقة التدمير » إلى أقصاها ، زاخرة برغبة جامحة فى التخلص مما هو آنى ، طموحاً للوصول إلى ما هو باق ، غير قابل للتأثر أو العلية . حتى أنه صاح فى جامع « المنصور » بالناس ، قائلا : « اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى ، فاقتلونى :. اقتلونى تؤجروا ، واسترح .: ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلى » (١٠) .

وبهذا تنكشف قضية أساسية وهامة ، تأصلت فى أعماق التصوف — من حيث هو طريقة فى الممارسة الدينية — فى مختلف مراحله ، هى قضية المثيرات الانفعالية الدينية المتناقضة ، التى يتلقاها السالك فى طريق معاناته فى تعميق العلاقة بالوجود الحق :

إذ أن هذا يقتضى — من طرف — التخلص من جميع المعيقات

---

(٩) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ .

(١٠) المرجع نفسه . رقم ٥٠ .

الاجتماعية والإجراءات الشكلية ، التي تغدو لا قيمة لها ، بالقياس لكنه وماهية الاتصال بالله ، إذ تنتفي الوسائط والوسائل ، ولايبقى سوى الحق والخلق ، كما أن ذلك يقتضي – من طرف آخر – التمسك بما يقوم به المسلمون الآخرون ، من إجراءات شكلية وتقليد جماعي ديني ، للتدليل الفعلي على استمرار المسلم في حظيرة الدين ، فالخروج منها يهدر دمه ويقتله .

وينشأ عن هذا النوع من المعطيات بنوعيها : صراع بين الإقدام والإحجام ، يؤدي بسلوك الصوفي إلى التأرجح بين : مسايرة جمهور المسلمين في أفعالهم النسكية وعباداتهم العملية ، ومخالفتهم في ذلك – تبعاً لطبيعة المنهج التعبدي الذي يأخذ الصوفي به نفسه ، ويؤدي هذا – أيضاً – إلى شعور السالك بالقلق تجاه ما يفعله في الحالتين : :

فهو يشعر بعدم الرضى ، تجاه تمسكه بالإشكال المحددة للمناسك ومتطلبات العبادة ، المرسومة مسبقاً للجميع دون تمييز ، نتيجة مقابلتها بالمدى الذي يمكنه بلوغه ، إذا استطاع أن يتحلل منها :

وهو يشعر بالفشل ، تجاه سعيه الدائب لتجاوز العلاقة السطحية بين الوجود الواجب والوجود الإنساني ، نظرا لعدم قابليته الطقوس الشائعة للوصول إلى حالة خاصة ، تزول معها مشاغل الدنيـا قاطبة ، ويتخلص السالك مطلوبه :

لذلك يتحول التصوف إلى « محنة شخصية » تتطلب قدراً عالياً من الشحن الانفعالي ، وينتقل الشخص فيه من أقصى طرف إيجابي الى أقصى طرف سلبي ، في محاولته المستمرة لصياغة التعبير عن حقيقة ما يتبعه للوصول إلى الإلهي ، والفوز بما هو غاية أخيرة ، حث الخالق على ضرورة العمل لإدراكها ، وفاضل بين المؤمنين في هذا السبيل على أساسها ، وكلا وعد الحسنى ، لكنه قرب بعضهم دون بعض .

يقول أبو المغيث : « أنا بما وجدت من روائح نسيم حبك ، يا الله ، وعواطر قلبك ، أستحقر الراسيات ، وأستخف الأرضين والسموات . وبحقك لو بعت منى الجنة بلمحة من وقتى ، أو بطرفة من أحر أنفاسى لما اشتريتها . ولو عرضت على النار بما فيها من ألوان عذابك ، لاستهونتها فى مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منى . فاعف عن الخلق ، ولا تعف عنى ، وارحمهم ولا ترحمنى ، فلا أخاصمك لنفسى ، ولا أسألك بحقى » [11] .

هكذا – أيضاً – تستولى على صوفينا دفقة العزة والذوب والاتحاد بالمطلق ، ويرفض الراحة والدعة والهدوء وحياة الجنة الناعمة ، ويشترى بها الحرمان والمجاهدة والتعذيب والتعب والمصانعة ، رافضاً الرحمة من العذاب الذى يدعو البارىء أن يخصه به ، كى يحقق التفرد عن بقية الراغبين ، ويقدم برهاناً حقيقياً على طلب ذات الله لذاته ، وفى ذاته ، دون أدنى شغل بما وعد وفيما هدد ، باذلا دون ذلك حجاب الجسد الذى يمنعه من دوام الكشف ، ويخصمه بلواحق الاستتار والتنائى .

وقد كان حلاج الأسرار يتجنب انتقاد التسميات المميزة للفرق الإسلامية ، واستخدم مصطلحات الفرق المختلفة دون تمييز ، التزاماً بموقفه القائل : « إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه ، وإذا أحب عبداً حث عباده بالعداوة عليه ، حتى يتقرب العبد مقبلا عليه » [12] ، وإن « دعوى العلم (بالله) جهل ، توالى الخدمة سقوط الحرمة ، الاحتراز من حربه جنون ، الاغترار بصلحه حماقة » [13] .

---

(۱۱) المرجع نفسه ، رقم ٤٤ .
(۱۲) القزوينى : أخبار الحلاج ، رقم ٣٦ .
(۱۳) المرجع نفسه ، رقم ١٤ .

هذه القواعد تجعل التصوف – فى نظر الحلاج – السلوك الأمثل لإدراك الوجود على ماهو موجود ، من حيث أنها تحول دون ادعاء العلم بالله ، وتجعل العابد السالك فى طريق تخلو منها الموانع ، وترتفع منها الأحكام بمجانفة الحلال والاتصاف بالحرام ، وتتبدى الطريقة ضرورة الاستعداد لمحاربة الله وبلائه ، بغير محاولة لاتقاء ذلك الأوار ، لأن المصالحة وهم يورث الحماقة ، وقلى لا يدافعه غرور .

وقد سبق أبو المغيث صوفية المسلمين ، إلى القول بنظرية « النور المحمدى » إذ رأى قدم نور النبى محمد ، وجعله مصدر الخلق جميعاً ، وعنه صدرت الموجودات ، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات الأخرى ، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلى ، وفيه كانت صورة الإنسان كاملة ، فهو خاتم النبيين وأول خلق الله أجمعين .

يقول فى فصل « طاسين السراج » موضحاً موقفه : « طس سراج من نور الغيب ، بدأ وعاد ، وجاور السراج وساد ، قمر تجلى من بين الأقمار ، برجه فى فلك الأسرار ، سماه الحق أمياً لجميع همته ، وحرمياً لعظم نعمته ، ومكياً لتمكينه عند قربه ، شرح صدره ، ورفع قدره ، وأوجب أمره ، فأظهر بدره ، طلع بدره من غمامة اليمامة ، وأشرقت شمسه من ناحية تهامة ، وأضاء سراجه من معدن الكرامة » (١٤) .

بعد هذه الإشارة إلى صفات النبى محمـــد ، و مفاضلة دعوته الصادقة التى انبلجت من ناحية تهامة ، ومقابلتها بدعوة « مسيلمة » الكاذبة التى انتشرت فى اليمامة (١٥) ، ينصرف الحلاج إلى بيان فضل نبى الإسلام على سائر الأنبياء ، وفى ذلك تعبير بالغ عن حرصه على إبطال جهود « مسيلمة » إلى عبادة « الرحمن » قبل بعثة محمد ، بعد أن طاف فى

(١٤) الحلاج : كتاب الطواسين ص ٩ .

(١٥) انظر تفصيل دعوة « مسيلمة » فى كتابى : التصوف العربى . ص ١٠٨ وما بعدها .

الأسواق التى كانت بين دور العجم والعرب ، يلتقون فيها للتسويق والبيعات ، كأسواق : الأبلة ولقة والأنبار والحـيرة ، وكان له أتباع كثيرون ، حتى أن « قريشا حين سمعت : بسم الله الرحمن الرحيم ، قال قائلهم : دق فوك ، إنما تذكر مسيلمة رحمن اليمامة »(١٦) ، وقد وصل تأثيره فى أتباعه حدوداً بالغة (١٧) .

يرى صوفينا أن « أنوار النبوة من نوره (محمد) برزت ، وأنوارهم (الأنبياء) من نوره ظهرت ، وليس فى الأنوار نورأنور وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العـدم ، واسمه سبق القـلم ، لأنه كان قبل الأمم » (١٨) .

ا : يلاحظ – هنا – المدى الذى بلغه الحلاج فى تعظيم نموذج النبوة المحمدى ، حتى إنه جعله الله نفسه ، أو جعل الله حالا فيه ، أو جعله قديماً مع الله . فهو قد جزم بأن وجود محمـد قد سبق العدم ، وأن اسمه قد سبق القلم ، الأمر الذى يعنى اعتبار « العدم شيئاً » موجوداً – أى ليس عدماً بالتعريف ، وزاد على ذلك قوله فيه : « الحق به ، وبه الحقيقة ، هو الأول فى الوصلة ، هو الآخر فى النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة » (١٩) ، ولم يتسن له ذلك كله ، إلا بسبب ضعف اطلاعه على المنطق وصلته بالبراهين المستخدمة فى التوحيد ، رغم الاستفادة من قضاياه أحياناً ، كما سيظهر بعد :

---

(١٦) اليعقوبى : أديان العرب ج ١ ص ١٢٠ . السهيلى : الروض الأنف ج ٢ ص ٣٤٠ .
(١٧) انظر : تفسير الطبرى ج ٣ ص ٢٨٢ وتاليتها .
(١٨) الحلاج : كتاب الطواسين ص ١١ .
(١٩) المصدر نفسه ص ١٣ وتاليتها .

وإذ تصدى لمباحث « الإيمان » ، رأى أن : « الكفر والإيمان يفترقان من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما » (٢٠) . وقد سئل عن الطريق إلى الله ، فقال : « الطريق بين اثنين ، وليس مع الله أحد . فقال السائل . بين : قال : من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا » (٢١) .

وحدد رأيه فى « الوجود الواجب » وما يعرض لنا من مظاهر الكون ، قائلا : « ألزم الحدث لأن القـدم له . فالذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه ، والذى بالأداة اجتماعه تقواه تمسكه ، والذى يؤلفه وقت يفرقه وقت ، والذى يقيمه غيره فالضرورة تمسه ، والذى يظفر به الوهم فالتصوير يرتقى إليه ، ومن آواه محل أدركه أين ، ومن كان له جنس طالبه كيف » .

بعد هذه المحاكاة « الكلامية » التى تعتمد مكتسبات المنطق الصورى، وتجرى فى تيار البراهين الشائعة لدى جمهرة من الفرق الإسلامية فى التوحيد ، ينتقل الحلاج من تحديد الوجود الواجب بطريقة النفى . الى تحديده بوصف الإثبات ، فيرى : أن الله « سبحانه لا يظله فوق ولا يقله تحت ، ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند . ولا يأخذه خلف ولا يحده أمام ، ولم يظهره قبل ولم ينفه بعد ، ولم يجمعه كل ولم يوجده كان ولم يفقده ليس ، وصفه : لا صفة له ، وفعله : لا علة له ، وكونه : لا أمد له . تنزه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج ولا فى فعله علاج ، باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم . إن قلت : متى فقد سبق الوقت كونه ، وإن قلت : هو ، فالواو والهاء من خلقه ، وإن قلت : أين ؟ فقد تقدم المكان وجوده ، فالحروف آياته ، ووجوده

(٢٠) القزوينى : اخبار الحلاج ص ٥٣ .

(٢١) ديوان الحلاج ص ٨٩ .

إثباته ، ومعرفته توحيده ، وتوحيده تمييزه من خلقه . ما تصور فى الأوهام فهو بخلافه ، كيف يحل به ما منه بدأ ؟ أو يعود إليه ما هو أنشأه ؟ . لا تماقله العيون ، ولا تقابله الظنون : قربه كرامته ، وبعده إهانته . علوه من غير توقل ،ومجيئه من غير تنقل ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، القريب البعيــد الذى ليس كمثــله شىء وهو السميع البصــير »(٢٢) .

هذا الموقف فى تحديد « الماهية الإلهية » يشــير إلى موافقة الاتجاه العام ، فى رسم التصور العقلى للوجود الإلهى ، حيث كانت تجرى مصالحة بين الآيات القرآنية فى وصف الله وأفعاله ، ومعطيات منطق أرسطو ، إذ ينفى عن « الذات الإلهية » وقوعها تحت أى من المقولات العشر ، ثم إثبات وحدانيتها ، من حيث أنها « جوهر » قائم بذاته فى ذاته ولــذاته ، لا يجوز أن يكون متقوماً بغيره أو حالا فيــه أو معتمداً عليه أو محتاجاً إليه أو مرتبطاً به — إلى آخر هذه القضــايا الشكلية .

وهذا جانب مما جعل بعض الدارسين يحكمون — فى تقويم الحلاجية — كما حكم « ابن سريج » إذ سأله « الواسطى » عن صوفينا ، على النحو الذى فى إفادته هذه : « قلت لابن سريج : ما تقول فى الحلاج ؟ ، قال : أما أنا فأراه حافظاً للقرآن ، عالماً به ، ماهراً فى الفقه ، عالماً بالحديث والأخبار والسنن »(٢٣) ، وقد اعتبرت قضية المناقشة فى تفصيلات مذهبه خارج مهمة الناس .

لكن تجاوز ذلك التحديد ، الذى يتكىء على المقولات العشر الأرسطية ، هو ما أعطى الحلاج صورته الخاصة المميزة ، فى إطار

---

(٢٢) القشيرى : رسالة فى علم التصــــوف — المقدمة ، وهى غير مرقومة .

(٢٣) القزوينى : اخبار الحلاج ص ١٠٦ وتاليتها .

الفكر الديني : فقد ذهب صوفينا في « طاسين الأزل » إلى أن ثمة « موجودين اثنين قدر لهما أن يشهدا ماهية الله الواحد » محجوبة عن العقول لا تبلغها ، هما : « إبليس » إمام الملائكة في السماء ، و « محمد » إمام الناس على الأرض . كلاهما نذير : الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة . بيد أنهما - وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة - قد توقفا في منتصف الطريق : فإن حرصهما الملح وتعلقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة ، وإعلانهما الشهادة ، لم يكفيا لبيان أن من الواجب : تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة(٢٤) .

هكذا يبدو الخيال الصوفي الحر ، لدى تناوله تسويغ مواقفه الخاصة : جريئاً في التعامل التشكيلي مع الكون وما فيه من موجودات ، حتى لو كانت خاتم الأنبياء ، أو حامل الوحي من الملائكة ، أو الله نفسه : إذ يدخل الحلاج شخصيته لإصلاح هذا الوضع ، بالتنبيه إليه ، ثم تجاوزه بإكماله ، فيصل بتروعه النفسي إلى المنتهى ، ويتخلص من الشحن الانفعالي المؤلم . ويصل إلى شاطيء الاطمئنان والشعور بالارتباط مع واجب الوجود . من خلال الاتحاد الكامل بإرادة الله .

ويتابع صوفينا موقفه . حيث يرى أنه في « العهد » لم يشأ إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم ؛ وهو الصخرة الأولى - حينئذ - للحاكم يوم الحساب . يقول الحلاج : « لما قيل لإبليس : اسجد لآدم ، خاطب الحق : أرفع شرف السجود عن سري إلاك حتى أسجد له ؟ . إن كنت أمرتني ، فقد نهيتني :

---

(٢٤) لخص ذلك « ماسينيون » في بحثه : المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ص ٧٢ .

قال : فإنى أعذبك عذاب الأبد ، فقال : أولست ترانى فى عذابك لى ؟ قال : بلى ، فقال : فرؤيتك لى تحملنى على رؤية العذاب ، افعل بى ما شئت »(٢٥) .

بذلك يبدو أن أبليس كان أكثر انسجاماً مع وضعية « الذات الإلهية » من مجرد إشارة النص الدينى إلى تفضيل آدم على الملائكة وجعله خليفة فى الأرض ، لأنه كما حمل الأمانة ، فقد حمل العداوة ، وحمل آلام الابتعاد عن الله ، وكأنما اختارها — على نحو خفى . هذه الرؤيا الكامنة فى الموقف الحلاجى تشكل عصب فكرته فى « المحبة » ، حيث يجرى اختيار تفضيل ، بين النار — العذاب مع رؤية المحبوب ، والجنة — اللذة مع الحرمان من المحبوب . النتيجة التى أثبتها الصوفى هى ما يقتضيه جوهر علاقة الحب ، الذى لا غاية له إلا المحبوب ذاته .

وقد فاضل الحلاج بين موقفى « إبليس » و « موسى » الذى تطلع إلى رؤية الله ، فرأى أن موقف إبليس فى رفض السجود أقوم ، وهو أشبه ما يكون بموقف محمد ، وكل ما هنالك من فرق بينهما : أن محمداً لم يرجع إلى حوله بعد توقفه ، فقال : بك أصول وبك أجول ، بينما رجع إبليس إلى حوله فقال : أنا خير منه . لذا رأى الحلاج أن « فرعون » و « إبليس » مثالان رائعان « للفتوة والثبات على الدعوة » ، رغم ما لحقهما من لعن ، واتخذهما قدوة فى الثبات على دعواه « أنا الحق » ، قائلا : « فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون : فإبليس هدد بالنار ، وما رجع عن دعواه . وفرعون أغرق فى اليم ، وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة ألبته »(٢٦) .

أما « محمد » فتوقف فى « المعراج » عند أعتاب الحريق الإلهى ،

---

(٢٥) الحلاج : كتاب الطواسين ص ١١ — ٩٥ —
(٢٦) المصدر نفسه ص ٥١ .

دون أن يجرؤ على أن « يصير » نار موسى الكبرى ، وكان عليه – كما يقول الحلاج – أن يتقدم للدخول فى نار الإرادة الإلهية ، حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن تفنى نفسه فى موضوع – الله . لذن أعاد محمد « الحج » وأقام شعائره ، لكن لم يتم الإسلام ، وكان عليه لإتمام أن : يرد « القبلة إلى القدس » وإدخال « الحج » فى « العمرة » وإذا كان محمد قد وجد ، وترك الوحدة الإلهية محجوبة ، مشوقة ، ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا موقت إلى يوم آت ، تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملا ئكى ، متجاسرة على الدخول فى نزاع مع الرحمن ، حتى تظفر – أخيراً – بأن ينتهى الإســلام إلى اجتماع كامل الانسانية ، وقد غفرت لها خطاياها .

إن موقف صوفينا الصدامى ، المستند إلى « الديدندو » ، يصل إلى نهايته الأخيرة ، حينما يقرر الدخول مع الله فى « نزاع » يؤكد وجود « الذات » « وفاعليتها ، سواء كان الإلهى أو الإنسانى هو الذى سيفوز فى النهاية ، لأن ذلك سيتخذ صيغة الوحدة الكاملة ، من خلال توحد الإنسان بالإرادة الإلهية ، وهكذا يبدو طريق الآلام مرجحاً عند أبى المغيث ، بغية الوصول إلى الخلود والسعادة الأبدية ، حيث اللذة الدائمة والأنس بالمطلوب .

وقد ذهب الحسين إلى الحكم بأن إبليس – فى توقفه المذكور – قد أثار خطايا الناس ، ومحمــد – بتوقفه ذاك – قد أخر ساعة الحساب ، وكانت رسالته أن يعلنها ، ومع هذا ، فإن إبليس – بلعنته التى لا خلاص منها – يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق ، ومحمــد – بتأخيره الموقف – إنما يحسب حساب زمان

تكوين الأولياء ، الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذى وقف عنده ويتقدموه .

ويبدو – فى النتيجة – أن الحلاج ومن رضى عنه من أتباع أولياء مؤهلين ، انطلاقاً من التفسير المتقدم ، لتجاوز النبى محمد الذى أتى برسالة الإسلام ، وفعل ما توقف عن فعله ، ولا سيما تحويل القبلة من مكة وإدخال الحج فى العمرة . ويتحقق أن الصوفى الحلاج أعلى مرتبة من خاتم الأنبياء ، يكمل الرسالة التى لم تنته ، رغم تصريحه . « اليوم أكملت لكم دينكم »(٢٧) .

لذلك يبدى رأيه فى النبى محمد وفى رئيس الملائكة إبليس ، قائلا بأن كليهما : بمثابة صورة وحد من طبيعة صافية ، يقوم عند الوصيد الذى تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة ، التى تدخلها فى الواحد الأحد ، بحيلة من العشق غير متوقعة وخارقة للطبيعة .

إن الشيطان قد أبى – فى بدء العالم – أن يتحد بالأمر الإلهى ، الذى دعاه إلى السجود لصورة الإنسان السابقة – آدم ، وأصر بإرادته الخاصة على حب الألوهية التى لا مشاركة فيها ، حبها – كما هى – حباً يقوم على التأمل الصامت ، المقهور المقصور عليها ، كما هى فى ذاتها ، عنيداً فى الشهادة بهذه الألوهية وفقاً لطبيعة الملائكة ، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديد ، الفيض البسيط للتواضع الإلهى ، وهذا التجلى للواحد ، التجلى الذى يمثل صورة للواحد سابقة ، لذلك قال الحلاج :

جُحودى فيك تقديس
وعقلي فيك تهويسُ

---

(٢٧) سورة المائدة : الآية ٣ .

ومـــا آدمُ إلاّ ك . . . .

ومَـــنْ في البيـــتِ إبليسُ

معتبراً أن فى الفصل بين الله والخلق ، الذى شاء أن يظهر فيهم ، لقبولا لقيام التناقض فى الله . والشيطان الذى بشر الملائكة بالشريعة ، سيبشر الناس بالخطيئة ، وهذا التعلق المتجبر بجلال الألوهية ، قد ولـــد فى الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود ، مما جعله يحدث ثنائية فى الموجود ، ويبغض الطبيعة الإنسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلل الذى يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان فى علم الله الســابق ، غير مكترث لشىء أبداً ، حتى إنه ليقول : إن هـــذا العـــلم الإلهى يحبه فى لعنته » (٢٨) .

هذه الآراء والمواقف والأقوال أثارت السخط على الحسين بن منصور ، وطولب بقتله ، ولا سيما بعد أن أوشك على تحريك الثورة للإصلاح الشــامل ، بما كان له من اتصالات سياسية وجولات ، ومراسلات ، مع الأمراء والوزراء وولاة الأمصار والأشراف الهاشميين ومسئولى المناصب الأخرى، إضافة إلى تأثيره فى سواد الناس . فهرب إلى مسقط رأسه ، واختفى فى بلدة « سوس » فى الأهواز . بعد فشل ثورة أصدقائه (سنة ٢٩٦ هـ - ٩٠٨ م) ، الذين أقاموا خــلافة « حنبلية بربهارية » استمرت يوماً واحداً ، بخلافة « ابن المعـــتز » . ثم أعيدت الخلافة لغلام صغير ، هو « المقتدر » مع وزير « شيعى » ماهر ، هو « ابن الفرات » .

وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة ، قبض على الحلاج ، واقتيد إلى بغداد . فاستمر نضاله فيها تسع سنوات ، بعد أن عطل الوزير « ابن عيسى القنائى » الذى كان ميالا له ، النظر فى قضيته ، واكتفى

---

(٢٨) أنظر : ماسينيون : المنحنى الشخصي لحياة الحلاج .

بصلبه ثلاثة أيام ، وحبس فى دار السلطان . وسمح له بوعظ المسجونين . وقد كتب خلال هذه المرحلة مؤلفاته الأخيرة ، منها . « طاسين الأزل » « والالتباس فى صحة الدعاوى بعكس المعانى » ، فظهر جهده واضحاً جلياً إلى توحيد العبادة روحاً ومبنى ، دون تمييز بين الأديان ، والمعتقــدات .

أعيد النظر فى قضية صوفينا الثائر ، ونطق القاضى المالكى « أبو عمر الحمادى » عليه بالحكم قائلا : « يا حلال الدم ، فسلم فى (٢٣) ذى القعدة سنة ٣١١ هـ) لرئيس الشرطة « ابن عبد الصمد » بعد أن اتخذت الاحتياطات المشددة لمنع اندلاع الثورة الشعبية ، وفى اليوم التالى ، جىء به أمام جمع غفير ، فى باب خراسان ، وضرب ألف سوط ، وقطعت يداه ورجلاه ، وصلب حياً . ولم يجهز عليه ، وفى اليوم التالى ، جز رأسه ، وصب الزيت على جذعه ، وأحرق بالنار ، وألقى رماده من أعلى المئذنة فى نهر دجلة فى (٢٦ شباط سنة ٩٢٢ م) .

قال إبراهيم بن فاتك « لما أوتى بالحسين بن منصور الحلاج ليصلب ، رأى الخشبة والمسامير ، فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه ، ثم التفت إلى القوم ، فرأى الشبلى فيما بينهم ، فقال له : يا أبا بكر ، هل معك سجادتك ؟ . قال بلى يا شيخ . قال :أفرشها لى ، ففرشها ، فصلى الحسين عليها ركعتين ، وكنت قريباً منه فقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى : ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع .:. إلى قوله ، وأولئك هم المهتدون(٢٩)، وقرأ فى الثانية فاتحة الكتاب، وقوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت ... إلى قوله : وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » (٣٠) . فلما سلم عنها ، ذكر أشياء لم أحفظها ، وكان مما حفظته :

---

(٢٩) سورة البقرة : الآية ١٥٥ .
(٣٠) سورة آل عمران : الآية ١٨٥ .

اللهم بحق قدمك على حدثى وحق حدثى تحت ملابس قدمك ، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أنعمت بها على ، حيث غيبت أغيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك ، وحرمت غيرى ما أبحت لى من النظر إلى مكنونات سرك . وهؤلاء عبادك الذين قد اجتمعوا لقتلى توصياً لدينك وتقرباً إليك ، فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا : ولو سترت عنى ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد فيما تريد .

ثم سكت وناجى سراً ، فتقدم أبو الحارث - السياف فلطمه لطمة ، هشم أنفه وسال الدم من شيبه ، فصاح الشبلى ومزق ثوبه ، وغشى على ابن الحسين الواسطى وعلى جماعة من الفقراء المشهورين ، وكادت الفتنة تهيج ، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا »(٣١) .

هكذا كانت نهاية المقيت ، الذى اشتهر عنه قوله : « يمكننى أن أتكلم بمثل هذا القرآن »(٣٢) ، وردد فى حالات كثيرة أبيات ، قال فيها :

الحبُّ ما دامَ مكتوماً على خطرٍ
وغايةُ الأمنِ أنْ تدنو من الحذرِ
وأطيبُ الحبِّ ما نمَّ الحديثُ بهِ
كالنارِ لم تؤتِ نفعاً فى الحجرِ
أأرجو لنفسي بُرأً من محبتكمْ ؟
إذاً تبرأتُ من سمعي ومن بصرى (٣٣)

(٣١) نقله : نيكلسون : التصوف (تراث الاسلام) ص ٣١٧ ٠
ماسنيون : أربعة نصوص للحلاج ص ٥١ ٠
(٣٢) ديوان الحلاج ص ٣٨ ٠ البغدادى : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢١
(٣٣) ديوان الحلاج ٠ المقطوعة ٢٤ ٠

لقد عمد الحلاج خلال مسيرته الصوفية الجاهدة ، أن ينفى « الوعى » الإنسانى عن مناقشة « القيمة المثلى – الله » ، من حيث وجوده وصفاته وأسمائه ، فرأى أن « التوحيد » خارج عن الكلمة ومن زعم أنه يوحد الله فقد أشرك ، فأفاد قائلا : « الحق تعالى عن الإين والمكان ، وتفرد عن الوقت والزمان ، وتنزه عن القلب والجنان ، واحتجب عن الكشف والبيان ، وتقدس عن إدراك العيون ، وعما تحيط به أوهام الظنون . تفرد عن الخلق بالقدم ، كما تفردوا عنه بالحدث ، فمن كان هـذا صفته كيف يطلب السبيل إليه »(٣٤) :

ويبدو أن حرصه ، الذى دفع به توظيف « الديدنلو » فى طلب الموت على أيدى المسلمين ، قد ترك على النحو المتقدم اعتبار « الغائبة » فكرة إنسانية ، تخلع على الموجودات جميعاً بنسب متفاوتة . إذ أثبتها لله ونفاها عن كل ما عداه ، فإذا به يضطر إلى أحد خيارين : أن يدخل الله فى الوجود كله ، فيوحد بينهما بالحلول . أو أن يستثنى الوجود الإنسانى ، بما فيه من ميول وعواطف وأهواء ومنازع ودوافع وحوافز ، فيحيله إلى آلية تخلو من أى عنصر قيمى .

ويؤدى الاحتمال الثانى إلى اختفاء « القيمة » تماماً ، واختفاء « الله » الذى هو النموذج الأمثل لها . لذا فإن الاحتمال الأول – الذى انطبق على دعوة الحلاج – أدى إلى النتيجة المذهبية الصارمة عنده . فى قوله : « الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه . فلو وحد نفسه على لسانى فهو وشأنه ، وإلا فما بالى والتوحيد ؟ » (٣٥) .

وهذا ما جعله يقول : « إن الأسماء التسعة والتسعين » أسماء الله

---

(٣٤) القزوينى : اخبار الحلاج ص ٨٠ وتاليتها .

(٣٥) المرجع نفسه . ص ٩٣ .

الحسنى) تصير أوصافاً للعبد السالك ، وهو بعد في السلوك غير واصل »(٣٦) .

وبعيداً عن الجانب المذهبي لهذا التصريح الحلاجي، رأى بعض الدارسين أن المقولة السالفة تنبع عن كون« الصوفي يكون مع الله بحكم ما وجب، ولا يكون على سره أثر من الأكوان، ويكون وجداني الذات ، لم يشهده الحق غيره ، فهو أعمى عن الكون، ويكون له مع الحق نسب يحمل به الواردات ، ولا يذكر برؤية الكون غير الحق »(٣٧). وهذا مما يعيدنا إلى قضية « الموقف الضمني » في كل سلوك صوفي(٣٨)، إضافة إلى الإشارة بأن ذلك موقف « شخصي » متعاطف مع حكم قيمي لا يتمتع بصفة الإلزام .

وقد كانت للحلاج وقفات تفسيرية خاصة ، نبعت عن مذهبه ذاك ، تجاه القرآن الذي لم ير فيه إعجازاً له ، نقل « البقلي » جانباً منها (٣٩) ، كقوله : في الآية : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم »(٤٠) ، إذ قال : إن العبد مبتلى بالأمر والنهي ، ولله في قلبه أسرار تخطر دائماً ، فكلما خطر له خاطر عرضه على الكتاب فهو في طاعة الله ، فإن وجد له شفاء وإلا عرضه على السنة ، وهي طاعة الرسول، فإن وجد له شفاء وإلا عرضه على سير السلف والصالحين وهو طاعة أولي الأمر » .

ويقول في آية : « وصوركم فأحسن صوركم »(٤١) : أحسن

(٣٦) نقله : طه عبد الباقي سرور : الحلاج : شهيد التصوف الاسلامي ص ٦٥ .
(٣٧) الموضع نفسه .
(٣٨) أنظر : كتابي : غارودي وسراب الحل الصوفي ص ١٠٧ ومابعدها
(٣٩) أنظر : روزبهان البقلي عرائس البيان .
(٤٠) سورة النساء : الآية ٥٩ .
(٤١) سورة غافر : الآية ٦٤ .

الصور صورة أعتقت من ذل « كن » ، وتولى الحق تصويرها بيده ، ونفخ فيها من روحه ، وألبسها شواهد البعث ، وجلاها بالتعليم ، وأسجد لها الملائكة المقربين ، وأسكنها فى مجاورته ، وزين باطنها بالمعرفة وظاهرها بفنون الخدمة ، وخلق آدم على صورته – التى هو عليها – فأحسن صورته .

وقال فى تفسير الآية : « ألست بربكم ؟ ، قالوا : بلى » (٤٢) « لا يعلم أحد من الملائكة المقربين لماذا أظهر الحق الخلق ، وكيف الابتداء والانتهاء ، إذ الألسن ما نطقت ، والأعين ما أبصرت ، والأذن ما سمعت . كيف أجاب من هو عن الحقائق غائب وإليه آيب . فى قوله : ألست بربكم ؟ . فهو المخاطب والمجيب . قالوا : بلى ، القائل عنكم سواكم ، والمجيب عنكم غيركم ، فسقطتم أنتم ، أو بقى من لا يزال كما لم يزل » .

وقد أشار « ماسينيون » إلى أن الحلاج رأى إمكانية « الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى بما فى ذلك الحج »(٤٣) .والسبب فى هذا – عند بعض الدارسين – أن صوفينا « لم يستكمل تربيته الصوفية على أيدى المشايخ(*) الكبار ، لقد انفصم ما بينه وبينهم مبكراً ، فخلق منفرداً فى القمم العالية ، واصطلى وحده التجربة الصوفية كاملة ، وألزم نفسه ألواناً من المجاهدة والرياضة ، تعمد فيها القسوة والصرامة . ومن هنا جاءت تلك البروق الشاطحة ، وتلك الحرارة الدافقة ، التى امتزجت بتعبيرات الحلاج ، وطبعت مواجيده وألحانه . بل من هنا

---

(٤٢) سورة الأعراف : الآية ١٧٢ .

(٤٣) أنظر : دائرة المعارف الاسلامية ج ٨ ص ١٨ .

★ كـذا وردت .

جاءت تلك الصلة الكبرى بين الحلاج وربه ، تلك الصلة العالية الصوت في حياته ، الصلة التي تجعلنا ونحن نقرأ للحلاج نحس برجل يعيش أنفاسه مع مولاه ، فهو أنيسه وجليسه ، وحبيبه ومربيه »(٤٤) .

ويبطل هذا الزعم التأويلي أن صوفيين آخرين ، كانوا على درجة من المواظبة في التلمذة على شيوخ الصوفية ، وتمتعوا بقدر وافر من الاطلاع ، قد تابعوا المقيت في مسيرته الصوفية . كما أن التصوف لم يطلع علينا بتلاميذ – بالمعنى الدقيق – يقلدون شيوخهم ، لأنه تجربة « فردية » تعنى – في الدرجة الأولى – بالمجاهدة النفسية الشخصية وقمع الشهوات الخاصة ، للوصول إلى جو ذي صيغة فردة للعلاقة بين السالك والخالق . ونشير إلى أن أكثر النتائج الحلاجية قد نشأت بسبب دفع صاحبها بعض القضايا المتداولة بين الصوفيين ، إلى نهايتها الاعتقادية ، فوصل إلى ما وصل إليه لأنه كان متضمناً –أصلاً– في المعتقد الديني وطريقة التناول الصوفي ، التي تطمح إلى إزالة العوائق في طريق الوصول إلى حقيقة الحقائق .

لقد رأى الحلاج أن « إسقاط الوسائط » بين الله والناس بسلوك ديني لازم للمتفقهين ، وهب إلى ان رسوم الشريعة وفرائضها أمور ظاهرية يمكن الاستعاضة عنها ، وأن قوله : « لا إله إلا الله » ليست إلا « كلمة شغل بها العامة ، لئلا يختلطوا بأهل التوحيد »، وليست الصلاة إلا مراضاة لله ، و « من ظن أنه يرضيه بالخدمة ، فقد جعل لرضاه ثمناً » .فإن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد. فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة ، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق .فإذا ترادفت عليه اللوائح ، وتتابعت عليه الطوالع ، صار التوحيد عنده زندقة ، والشريعة عنده هوساً ، فبقي

(٤٤) طه سرور : الحلاج شهيد التصوف الاسلامي ص ٦٤ .

بلا عين ولا أثر . إن استعمل الشريعة استعملها رسما ، وإن نطق بالتوحيد نطق غلبة وقهراً »(٤٥) .

إن هذا النظر الحلاجي يعنى — فيما يعنيه — إقرار القضية الدينية الهامة التي ترى استحالة وجود أي « قيمة منفصلة » عن التقدير الإنساني الشخصي ، وعدم وجود أي « خير منفصل » عن تفضيلنا وجوده على عدمه أو نقيضه ، فجوهر السامي وأساسه — على هذا النحو — يكمنان في التقدير والمفاضلة . وحسب تعبير « استينورا » المفكر الصوفي الغربي : « نحن لا نرغب في الشيء لأنه خير ، ولكن يكون الشيء خيراً لأننا نرغب فيه »(٤٦) .

هكذا يبدو أن « القيم » تنبع من الاستجابة للدوافع الحيوية ، كما تنبع من الجزء الواعي في الفكر الإنساني ، إضافة الى صدورها عن محاكاتنا العقلية . وبين هذه المصادر تختلف أنواع القيم ، ويختلط بعضها مع بعض ، بما يكفي الصوفيين — والحلاج واحد منهم — لادعاء طبيعة واحدة لأسباب الأحكام القيمية التي نصدرها :

فقد حكم أبو المغيث أن : « الأديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم ، بل اختياراً عليهم . فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه . واعلم ان اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان ، هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة ، والمقصود فيها لا يتغير ولا يختلف »(٤٧) . والشق الأول من هذا التصريح — الذي لا يتعلق بفحوى الأديان — يؤدي إلى اعتبار

---

(٤٥) القزويني : أخبار الحلاج ص ٧٣ .

(٤٦) أنظر : يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة . برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية .

(٤٧) القزويني : أخبار الحلاج ص ٧٠ .

أن الآيات القرآنية ، التى جعلت الإسلام ناسخ ما سبقه من ديانات « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه »(٤٨) ، وأن « الدين عند الله الإسلام »(٤٩) نوعاً من اللغو (!) ، وتبدو الدعوة المحمدية والراشدية ، وما بعدها من فتوح تجاوزا غير مشروع لدى صوفينا .

وهذا اتجاه تردد كثيراً من خلال الممارسات الصوفية العديدة ، ولم تعدم صداه الذى أصبح صوتاً قوياً فى العصر الحديث ، يدعو إلى « الحوار » بين الأديان جميعاً ، دون تفريق بين ماهو « منزل » وما هو « وضعى » ، مساوياً بين رسالات الإسلام والمسيحية واليهودية والتاوية والبوذية والمانوية والزرفانية والزرادشتية ، وغير ذلك من عقائد قديمة أو أديان مستمدة من وثنيات عاشت على هامش ديانات بسيطة فى مجتمعات غابرة(٥٠) .

أما « شهاب الدين يحيى بن حبش » مولود « سهرورد » سنة (٥٥٠ هـ — ١١٥٥ م) ، فقد قصد « المراغة » لتلقى التصوف ، ثم رحل إلى « أصفهان » . وبدأ — بعد ذلك — حياة تنقل وأسفار ، مهتماً بغشيان جماعات الصوفية ، محباً الوحدة، يتفرغ فيها للتأمل ، وقد روى صاحب العيون أنه : « كان أوحد أهل زمانه فى العلوم الحكمية ، جامعاً للفنون الفلسفية ، بارعاً فى الأصول الفلكية ، مفرط الذكاء ، جيد الفطرة ، صحيح العبارة ، وكان علمه أكثر من عقله المنلك فهو لم يناظر أحداً إلا بزه ، ولم يباحث محصلا الا أربى عليه »(٥١).

---

(٤٨) سورة آل عمران : الآية ٨٥ .

(٤٩) سورة آل عمران : الآية ١٩ .

(٥٠) أنظر : « وليم سليمان : الحوار بين الأديان . كتابى : فلسفة الوحدة المطلقة . غارودى وسراب الحل الصوفى . روجيه غارودى : نداء الى الأحياء .

(٥١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ص ٦٤١

قصد ديار «بكر» للإقامة، ونزل بلاد الروم والشام، واستحضره الملك «الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي» في حلب(*)، مع أكابر المدرسين والفقهاء والمتكلمين، ليسمع ما يجرى بينهم من المباحث والكلام: فتكلم «السهروردى» بكلام بان لـه فضل عظيم وعلم باهر، فحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربه، وصار مكيناً عنده: مختصاً به.. فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضرة بكفره وسيروها إلى دمشق، إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقى هذا فإنه يفسـد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك إن أطلق، فإنه يفسـد أى ناحية كان بها من البلاد»(٥٢).

تتلمذ «السهروردى» – في البداية – على «مجد الدين الجيلي»، وطلب «من عنده حبرا عن العلوم الشريفة». فأعياه فشل عانى منه «ثلاثين سنة في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطـلع [على العلوم». فأبدى احتقاره لمظاهر السلطان والأمور الدنيوية، يلبس الثياب المهلهلة أحياناً، والأثواب الواسعة الطويلة والعمامة الزاهية الألوان في حالات.

روى «محمود بن رقيقة» قائلا عن صحبته السهروردى: «كنت وإياه نتمشى في جامع ميافارقين، وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء. وعلى رأسه فوطة مفتولة، وفى رجليه زربول، ورآنى صديق لى، فأتى إلى جانبي، وقال: ما جئت تماشى إلا هذا الخربندا؟. فقلت له اسكت ان هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردى فتعاظم قولى وتعجب، ومضى»(٥٣).

[فهذا النمط من السلوك الزهدى في اللباس وغيره، كرسه الاتجاه الصوفى العام، في الوصول إلى مدارك المعرفة الإلهية، عبر إغفال

★ كان نزوله حلب سنة (٥٧٩ هـ) ملتحقا بالمدرسة «الحلاوية»

(٥١) ابن أبى أصيبعة: المرجع المذكور ص ٦٤٢.

(٥٣) أنظر: عيون الأنباء ج ٢ ص ٢١٩.

العناية بالبدن والمظهر ، وما ينطوى عليه ذلك من استثمار « الديدنلو » فى مواقف وأفعال ، يتحقق فيها الشعور بالمخالفة – وما يرتبط بذلك من علو وخصوصية – لدى الشخص الصوفى ، وهذا مما كان فى جملة الأسباب الهامة التى دفعت بهذا النفر من السالكين الدينيين إلى تجريد هممهم ، باتجاه إختيار الرياضيات البدنية الصعبة والإعراض عن الاشتغال بلذائذ الطعام والشراب ، منصرفين إلى ما أعربوا عنه من سعى قيمى لإدراك « واجب الوجود » الذى يمنع الاشتغال به كل اشتغال ممكن بسواه ، رغم اختلاف آفاقهم المعرفية وتطلعاتهم المذهبية ، وما وصلوا إليه من مفارقات .

قال ابن العماد : كان السهروردى أحد أذكياء بنى ادم ، وكان رأساً فى معرفة علوم الأوائل ، بارعاً فى علم الكلام ، مناظراً محجاجاً ، متزهداً زهد مزدكة وفراغ . مزدرياً العلماء ومسمّزئاً ، رقيق الدين ، وكان يريد أن يملك الأرض » (٥٤) .

وأفاد « ابن خلكان » : أن « السهروردى شافعى المذهب ، إلا أنه متّهم بانحلال العقيدة والتعطيل ، ويعتمد مذهب الحكماء المتقدمين ، واشتهر ذلك عنه » (٥٥) ، ووصفه » ابن شبهة « فى كتابه » تاريخ الإسلام » بقوله . « كان السهروردى دنىء الهمة ، زرى الخلقة ، دنس الثياب ، وسخ البدن : لا يغسل له ثوباً ولا جسماً ولا يداً ، ولا يقص ظفراً ولا شعراً ، وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه ، وكان من يراه يهرب منه » (٥٦) .

ألف السهروردى عدداً من الكتب بالفارسية ، وأكثر منها بالعربية ، إتسمت جميعها بالصبغة « الحلاجية » ، التى تشهد بالرابطة بين حاليهما

---

(٥٤) ابن العماد : شذرات الذهب ج ٤ ص ٢٩٠ وتاليتها .

(٥٥) و (٥٦) نقلهما صاحب « الشذرات » في الموضع المشار اليه .

وفكريهما : كما كثرت فيها أفكار « الأفلاطونيين المحدثين » وعقائدهم ، ولا سيما المتأخرون منهم - أمثال : أبرقلس ودمسقيوس - بما فيها من عمق نظري يربط المشاعر الدينية بحركة التأمل ، بحيث يمارس الفكر نشاطاً تفسيرياً شخصياً للوجود والعالم ، كما نلمح فى كتبه آثار العقيدة « الزرادشية » ، التى استقرت فى جميع الفلسفات والأفكار الفارسية بنسب مختلفة ، ومعها عقائد « الصابئة » ، التى تبدو ظاهرة - خاصة - التراتيل التى وجهها صوفينا إلى ملائكة الأفلاك(٥٧) ، إذ تنضج بنوع من « الاستبطان » الشخصى للنص الدينى ، لتحقيق التوحيد ذاتياً .

ولا نعدم فى آثار السهروردى ، وجود النظريات والحجج التى قال بها الشكاك والرواقيون ، وأخذها عنهم المتكلمون المسلمون : فقد أخذ عن « الرواقية » القول بوحدة اللامتمايزات ، ونظريتهم ونظرية « الشكاك » عن ذاتية الصلات أو استحالتها . وشارك علماء الكلام أفلوطينيتهم فى الحكمة الإلهية : ورأى أن كل شىء إنما هو للأصلح فى أصلح العوالم الممكنة(٥٨) .

فقد انطلق يحيى من فكرة رئيسة ترى : « أن الممكن الأخس » إذا وجد ، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد » (٥٩) . ورفض تحديد « الأرسطية » لعدد العقول المفارقة العشرة المحركة لأفلاك السماوات ، بحجة أن ذلك سيجعل وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ، من حيث أنها - جميعاً - مسبوقة بالماهية الإلهية ، ورأى أن ذلك لا يمكن إثباته بالبرهان . العقلى ، وإنما بالانسلاخ عن هيكل البدن ومشاهدة الأنوار القاهرة ، كما فعله « أفلوطين وهرمس وأغاثاذيمون وأنباذوقليس » ومن سبقهم من حكماء الهنود والفرس ..

---

(٥٧) أنظر : كتابه : الواردات والتقديسات .
(٥٨) أنظر : فان دن برغ : دائرة المعارف الاسلامية .
(٥٩) السهروردى : حكمة الاشراق ص ٣٦٧ .

وقال بأن مبدأ الصوفي هو : « إذا كان الناس في الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاد والروحانية التي قام بها أولئك الذين كانوا أساطين الحكمة والنبوة ؟ . ومن لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة ، فعليه بالرياضيات وخدمة أصحاب المشاهدة » (٦٠) . مساوياً – على نحو غير مشروع – بين ملاحظة الظواهر الطبيعية والتطورات الذهنية ، معتبراً أن ما يصل إليه السالك من تفكير في قضايا الوجود بمثابة إكتشاف القوانين الفيزيائية . وقد ساعد على ذلك ضآلة المعلومات الفلكية والطبيعية والرياضية المتوافرة آنذاك ؛ إضافة إلى ضعف صوفينا في القدرات العلمية .

ونقد « النطق الصورى » باعتباره « أداة » قاصرة – وحدها – عن درك الوجود على ما هو موجود ، وقال بضرورة ترافق الذوق بالعقل : فالعقل الذى يرى ويفكر وحده دون أن يكون له مؤيد من الذوق ، ليس من الثقة فيه والاطمئنان إليه بحيث ينتفى كل شك فيه وتزول كل شبهة ، ولابد من إزدواجية أداة المعرفة ، والتزاوج بين الفلسفة والتصوف . ولذلك كان السهروردى « رافضاً عن نفسه التشاغل بالعالم الظلمانى ، طالباً بهمته العالية مشاهدة العالم الروحانى ، فإذا استقر قراره وتهتك بالسير الحثيث إلى معاينة المجردات أستاره ، حتى ظفر بمعرفة نفسه ، ونظر بعقله إلى ربه ، ثم وقف بعد هذا على كلامه » (٦١)

يعكس هذا القرار السهروردى الموقف العام الذى اتخذه صوفينا تجاه الفاعليات العقلية ، التى كانت أداة السابقين من فلاسفة وعلماء كلام ، فى الوصول إلى الغاية النهائية من الاعتقاد الدينى ، الذى أرادوا له القيام على قاعدة متينة من البرهنة النظرية . فهو يستبدل بالحجاج

---

(٦٠) المصدر نفسه ص ٢٧١ .

(٦١) الشهرزورى : نزهة الأرواح ص ٢٣٠ .

العقلى « فاعلية نفسية غامضة » عامة ، يختلط فيها ما هو عقلى بما هو نفسى وما هو بدنى ، كما أنها لا تخلو من وجود منقولات مأثورة من السابقين ، مشحونة بأضغاث أحلام اليقظة والعقائد الدينية الساذجة . فيحيل ذلك كله إلى مخزون يستقى منه مسوغات ما يذهب إليه الفكر الصوفى ، الذى آلى على نفسه أن ينظر إلى الله فى كل شىء دون استثناء ، بعد أن ربط — على نحو تعميمى — بين موجد الكون والإنسان .

اشتهر يحيى بحكمته فى « النور » ، واستخدامه تفسير : الضرورة والحدوث والوجود والعدم والجوهر والعرض والعلة والمعلول والفكر والإحساس والجسم والنفس — وما يرتبط بذلك — على نحو إشراقى . فقد رفض ظهور « الماهية الأولية » الأصيلة فى عالم العناصر ، بمثابة أحد العناصر الأربعة (النار ، الهواء ، الماء ، التراب) ورأى أن النار العنصرية « أخو النور الإسفهيد الأنسى » وخليفة الله بين العناصر ، كالنفس البشرية بين الأجسام(٦٢) .أما الرابطة بينها وبين « الجلالة الساطعة » فتتبدى على صورة « السكينة » التى هى « الحضرة النورانية » التى تأتى لتسكن النفوس المطهرة ، التى تخلصت من ظلمات الجهل والرذيلة ، وهى التى تجلت للنبى « موسى » « لما » « نودى من شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة »(٦٣) ليتلقى من ربه حديثاً سرياً (٦٤) .

مقابل منابع النور تقوم « البرزاخ »(*) ؛ وهى الأجسام عامة ،

---

(٦٢) السهروردى :حكمة الاشراق ص ٤٣٤ .

(٦٣) سورة القصص : الآية ٣٠ .

(٦٤) السهروردى : الألواح العمادية . ورقة ٧٦ أ ، ب .

★ جمع برزخ : وهو (لغة) الفاصل أو الشىء الذى يجب بين شيئين .

وما يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية . فالبرزخ هو فى ذاته ظلمة محض ، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو لا يدل على النور بالقوة ، بل هو سلب محض . وعلى العكس : النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أى ظاهر بنفسه لنفسه ، ولايحتاج ولا يمكنه أن يدرك ذاته بشىء زائد عليها ، وإلا لما كان مدركاً لذاته ، بوصفها ذاتاً تقول : أنا ، أنانية ، ويلزم حينئذ : « أن يكون إدراك الأنانية بعينه إدراك ما هو هو ، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيروهو مثالها ، وهو محال » (٦٥) .

فحقيقة النور هى الحقيقة الجوهرية للذات ، حقيقة حاضرة لذاتها ، « أنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد،لـ « هو » ، وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته،بلهو ذاته عينها ،هو مايجعلك « أنت أنت » (٦٦) والنسبة بين الماهياتالخالصة الصادرة عن إشعاع النور الأول هى : « نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم » المطلق بذاته لايشار إليها بقولنا : هو ، هى .

هذه الصلة تتكرر فى الكون كله ، وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً، فلكل ماهية معشوقها الذى يشتاق إليه فى العالم الأعلى ، وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سببه وممده وواسطة بينه وبين الأول تعالى ، من لدنه يشاهد جلاله »(٦٧) . ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض أنفسنا ، ومكملها الكمالات العلمية ، وروح القدس المسمى عند الحكماء العقل الفعال » (٦٨) ، ولا مجال فى ذلك كله لمنطق « أرسطو » ، أو لأداته – العقل .

---

(٦٥) السهروردى : حكمة الاشراق ص ٢١٩ .
(٦٦) المصدر نفسه ص ٢٨٥ وتاليتها .
(٦٧) السهروردى : هياكل النور ص ٣٠٢ .
(٦٨) المصدر نفسه ص ٢٨٠ .

يبدو من خلال ما تقدم ، أن السهروردى قد اصطنع للتعبير عن مذهبه رموزاً خاصة – استقاها مما وقعت عليه يداه من متاح المعارف آنذاك – يدل بها إلى المعانى التى فى ما سماه «علم الأنوار» . فقد أخذ بازدواجية النور والظلمة ، ورمز للروحانى بالنورانى ، وللمادى بالظلمانى ، وللعقول بالأنوار ، ولعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة . وللنفوس بالأنوار المدبرة ، وللأجسام بالبرازخ ، وإلى الله بنور الأنوار ، فالنور هو المبدأ الأول لكل وجود وكل ما سواه حادث وممكن ومفتقر إليه . بقدر ما هو قديم وواجب وغنى . إذ أنه «إن كان فى الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ؛ ولا شىء أظهر من النور ، فلا شىء أغنى منه عن التعريف»(٦٩) .

بعد هذا السعى يرتب صوفينا على إحاطة نور الأنوار بجميع الأنوار ، لشدة ظهوره وكمال إشراقه ونفوذه اللطيف فيها ؛ مجموعة من الخصائص المتداولة فى علم الكلام لواجب الوجود ، هى :

القيومية : لقيام الجميع به .

القدسية : لأنه منزه عن جميع صفات النقص .

العظمة والعلية : إذ لا أعظم ولا أعلى منه بين الأنوار جميعاً :

القهار : هو قهار ، لأنه يقهر ما دونه من الأنوار لشدة إشراقه وقوة لمعانه :

الغنى : هو غنى مطلق ، إذ ليس وراءه شىء يفتقر إليه ، ولا دونه شىء يستغنى عنه :

الوحدانية : هو قبل ذلك كله ، وبعد ذلك كله : واحد ، فينشأ عنه أنه نور الأنوار ، وواجب الوجود بذاته ،

---

(٦٩) السهروردى : حكمة الاشراق ص ١٠٦ .

وما عداه واجب به ومفتقر إليه ، يستمد وجوده
منـــه : . .

واضح أن ما ذهب إليه ابن حبش فى فلسفته الوجود ، على أساس نظرته الصوفية إلى النور ، والتعريفات اللفظية المتضمنة فى المفاهيم اللغوية ذاتها ، إنما يمثل واحداً من النماذج الدالة على إغراق المتصوفين فى بعض التفصيلات الطبيعية الخاطئة – بسبب ضآلة المتوافر التجريبي آنذاك – وترتيبهم عليها جميع المعلومات الناظمة لفكرتهم عن الله والكون والإنسان . فقد ظن صوفينا أن « وضوح أو ظهور » النور كاف لجعله حقيقة الحقائق ، التى لا تحتاج إلى تعريف أو شرح أو إيضاح ، متصوراً الابتعاد عن مشكلات المذاهب الأخرى وما يرفع أمامها من احتياج لبرهنة « وضوح » قضاياها الأولية فى التأسيس المذهبى . ولم يتم ذلك للسهروردى إلا بفضل « جهل » ما هو متوافر حالياً – مثلا – من معلومات عن طبيعة النور وبنيته التشكيلية ، والأساليب الكثيرة لتحويل « الفوتونات » وحبيبات الأشعة « الأخرى « ألفا ، بيتا ، غاما ، وغيرها..) بحسب الحاجة الإنسانية وما تتطلبه :

إن يحيى قد رأى « النور » أشبه بـــ « لغز » لا يمكن الوصول إلى حله ، يتصف بالغموض الآسر ، حيث يقف الصوفى أمامه حائراً : يلاحظه وهو يملأ الوجود فجاءة دون وسائط مفضوحة : ويتخلل الأماكن دون استئذان وتحتجب طبيعته عن العيون كالرمز الذى لا قرار له يقبل كثيراً من الاحتمالات والتأويلات والتفسيرات : يغتنى ويتسع ويتعاظم دون قيد . فربطه بالتأملات والمشاعر والمطامح الشخصية لديه ، فى الوصول إلى سبر حقيقة الأشياء ، والدخول الى باطن الموجودات لمعرفة سرها الدفين ، وكان من ذلك أن خلع تلك الأسماء المشتقة من النور

على الموجودات جميعاً ، وبحسب ما رآه فى الفلسفات الفارسية واليونانية ، فلم يكن له أكثر من فضل صياغة الآراء المتعددة الطعوم فى بوتقة « الحلاج » الاعتقادية ، تاركاً طريقة أستاذه الى ما هو أكثر تعقيداً فى التعبـــير .

وقد صرح أن « التجربة الباطنية » لإدراك الحكمة التى وصل إليها ، إنما تكون فى : « ذوق إمام الحكمة ورئيســنا إفلاطن (*) صاحب الأيد والنـــور ، وكذا من قبله زمان والد الحكماء هرمس .. وطريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاد شور وبوزرجمهر »(٧٠) التى كانت مرموزة ، ولا رد على الرمز « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد – وهو باطن الرمز – غير مفهوم ، والمفهوم – وهو ظاهره – غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم غير المرادة دون المقاصد المرادة ، فلهذا لا يتوجه (الرد) على الرمز »(٧١) .

وذهب ابن حبش إلى أن أحكم الحكماء المتألهين ، هو من يملك التجربة الذوقية ، من يجمع بين المعرفة الفلسفية والتجربة الباطنية للصوفى ، وكتابنا « لطالبى التألـــه والبحث ، وليس للباحث الذى لم يتأله ولم يطالب التأله فيه نصيب ، ولا تباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله .. فالإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية » (٧٢) .

هكذا يعود السهروردى إلى تكريس مواقف أقرانه الصوفيين السابقين ، فى جعل السالك بعيداً عن الموقف الإيمانى العام ، مختصاً بنوع من الفهم والتعبير وطرق المعالجة . ويؤكد على جهود الأفلاطونية

---

* المقصود : افلوطين .

(٧٠) السهروردى : حكمة الاشراق ص ١٦ وتاليتها .

(٧١) شرح قطب الدين « الشيرازى » على حكمة الاشراق ص ١٨

(٧٢) السهروردى : حكمة الاشراق ص ٢٥ وتاليتها .

المحدثة والعقائد الفارسية فى تأمل الوجود ، والبحث فى أصول الاتصال بما هو واجب الوجود ، بغية إدراك الحقيقة التامة ، التى يكون من شأنها : أنس السالك بمحبوبه الذى هو بغيته من دون سائر العالمين ، بتلقى منه حديثاً سرياً ، إذ يكشف له حجاب ما استتر من العلوم والمعارف ، ويهنأ بمصيره ، والله عنه راض :

ويبدو جهد الصياغة المذهبية — فى هذا الإطار — متكئاً على رياضة التقرب من الله ، بهجر « لذائذ » الطعام والشراب واللباس والبهارج الدنيوية الأخرى ، على النحو الذى مر : إضافة إلى جو « غامض » تشيعه الحالة النفسية الشقية بسبب الخوف من الفشل ، فى رحلة الوصول إلى الكشف الإشراقى ، الذى لا ينتظم دون « سوانح نورية » على حد تعبير صوفينا : فتختلط الآمال الزاهية بالسعادة الأبدية المتخيلة ، مع الآلام المثيرة الواقعية المتحققة ، ويغدو الصوفى عرضة لصراع الإقدام والإحجام .

فهو يريد تعميق تجربته التأملية الدينية الشخصية — من طرف — بغية التوصل إلى مرتبة أعلى ، يمنى نفسه أن تكون بداية الكشف الربانى والفيض الروحانى والخلاص من العالم الظلمانى ، فيحصل على ما تاقت إليه نفسه ، وهفت إليه مشاعره الجياشة خلال حياته المكابدة ، عبر صروف الحياة المتعبة : وهو يريد الخلاص من ظروف القهر الواقعى التى يكررها — من طرف آخر — كل يوم ، فتزيد فى درجة الشحن الانفعالى لنظرته السوداوية للعلاقات الاجتماعية مع الآخرين ، تزيد رغبته فى الإعـراض عنهم ، رغم ما تفرضه الحـالة الشائعة بين الأغلبية من دوام :

ويتعزز السلوك الصوفى كلما صادف بعض التشجيع ، لما يقوم به من ممارسات عملية ، كأن يتكرر تقديم الطعام له ، باعتباره من المنقطعين للعبادة المنشغلين عن التشاغل بالتوافه من الأمور ، وحبوته بالمكانة الرفيعة

أو الاستشارة أو الرأى والنصح ، فى أمور الدنيا والحكم والعدل وسواها ، باعتباره مؤهلا للفتوى الصائبة ، بتأثير صفاء الذهن وعادة التجرد ، مما ارتاض عليه ، وغير ذلك من أمور .

وقد كان ذلك مصدر تأثيرات عديدة ، لدى الصوفيين بحسب اتجاهاتهم المختلفة ، منه ما عرضنا له من دعوة الحلول عند « الحلاج » المحرض على الثورةالشعبية ضد الحكام المنصرفين عن الدين إلى الدنيا . وقد تكرر ذلك مع ابن حبش ، حيث اشتهر عنه تصريحه للسالك فى قضية القرآن ، الذى هو المصدر الأساس فى النص الدينى المعتمد لتقويم تجربة التصوف الإسلامى ، إذ أنه كان يقول: « اقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر ، واقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك » (٧٣) ،ويضيف الى ذلك موقفاً يفيده قوله . « إن الله يقرأ على لسان كل قارىء وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارىء فإنما يسمعونه من الله » (٧٤) ، مما يؤدى إلى وقوع الالتباس فى تحديد من هو القارى «الحق»لحكاية ؟ ! .

وقد كان هذا الرأى مما لفت النظر إلى خطورة الدعوة السهروردية ، وأظهر جانباً هاماً من تأثيرها فى عقول العامة ، الذين خلط بعضهم فى شخصية الصوفى : الله بالإنسان ، وتصدى لدعوات اتسمت بغير قليل من الشعوذة والاحتيال ، وقد غدا « التوحيد » فى هذه التجربة الصوفية — كما يقول ابن حبش — ليس هو إدراك اللهبالوحدانية والذاتيه والقومية ، بل تجربة الكلمة الصغرى « النفس » عن علائق الأجسام فى المكان ، حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كل نظر فى مبادىء الوجود ومراتبه ، ولا مقام وراء هذا المقام ، وإن كان فيه مراتب(٧٥) .

(٧٣) السهروردى : كلمة التصوف — نهاية الفصل الأخير .

(٧٤) السهروردى : المقالات السالمية ، المقالة رقم ١٤ .

(٧٥) أنظر : السهروردى : كلمة التصوف - تعريفات المصطلحات، الفصل ٢٤ .

أما درجات « الحكمة » عند صوفينا ، فمرتبـة فى سلسلة رباعية كما يأتى (٧٦) :

١ - أن المعلول هو فى ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه ، والمرآة لا قدرة لها إلا على المحاكاة (الحكاية) ، على تمثيل الصورة التى تنعكس عليها . فمن ينس وهو ينظر فى المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التى يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه فى المرآة ؛ وعلى العكس ، نجد أن من يعرف ما هى المرآة يرجع الصورة التى يشاهدها الشخص الخارج عن المرآة فلننظر - إذن - إلى مجموع الكائنات الحادثة على أنها إنعكاسات مشاهدة فى المرآة ، ولا تعز كمالاتها إلى هذه الانعكاسات ، بل انظر إليهـا جميعاً كمرآة وحيـدة ، تبلغ مرتبـة أهل « المشـاهدة » .

٢ - وفى مرتبة أعلى ستفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك ، أى أن « معرفته » هى « عين وجـوده » ، وأن وجودك ينطوى - إذن - على كل موضوعات إدراكك . هنالك تصير أنت نفسك فى المرآة ، فلا تتأمل الوجود الذاتى فى شيء غـيرك أنت .

٣ - والآن : فلتفهم إمكان ماهيتك ، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها « هى هى » لا تملك وجودها بذاتها ، ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء ، بل انظر إليها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية ، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات .

---

(٧٦) السهروردى : رسالة كشف الغطا لاخوان الصـفا ص ٣٠٧ أ - ب . وقد استنبط ذلك « هنرى كوربان » فى مقـال بعنوان « السهروردى المقتول مؤسس مذهب الاشراق » .

٤ – وأخيراً .. تتحقق المرتبة النهائية ، إذا قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن « وجود الأشياء ، قائم بها ، وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء « وجودك » من حيث كونه « الذات » التي تعرف الأشياء ، هنالك ينكشف لك أن « الذات الوحيدة العارفة هي الله » تعالى .

وقد ذهب السهروردى في رسالته « صفير سيمرغ »(٧٧) إلى وجوب نسيان الصوفى ذاته ، لينكشف له هذا الترتيب المقتبس عن الأفلاطونية في « عالم المثل » ، وأن ينسى نسيانه الذى يفترضه في التجربة الصوفية ، فأشار قائلا : « فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يفنى فيها معرفته في العارف ، لأن الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرف ، لا يزال في حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها :

وقد رتب السهروردى للوصول إلى تمام » التوحيد » خمس درجـــات ، هى :

١ – درجة من يقولون : لا إلــه إلا الله : وهى درجة سائر الناس ، ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله : : : ،

٢ – من يقولون : لا هو إلا هو ، وهؤلاء ينفون عن « الهو » الإلهى كل

---

(٧٧) تعنى « سيمرغ » بالفارسية « ثلاثين طائرا » وهى رمز مستمد من بعض العقائد الدينية قبل الاسلامية . وقد كتبت هذه الرسالة بالفارسية ، نشرهـــا « اشبيس وختك » فى « ثلاث رسائل » ترجمة فرنسية فى مجلة « هرمسيس » السنة الثالثة ، العدد ٣ سنة ١٩٣٩ م . اقتبسها « كوربان » فى مقاله المشار اليه .

أنواع « الهو » . أى انه لا أحد غيره « هو » يقدر أن يسميه « هو » لأن كل « هو » يصدر عنه ويشتق منه . . .

٣ — ومن يقولون : لا أنت لا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب ، وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

٤ — لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة ، وهو لهذا « مشرك » لأنه يقول بوجود « الثنائية » وجوداً فعلياً ، ولهذا فإن الصيغة التى يكمل بها التوحيد هى : « لا أنا إلا أنا » ههنا تسقط الأوامر والنواهى ، وتختفى كل إشارة .

وقد ذهب ابن حبش(٧٨) إلى أن « موسى » النبى ، بتعبيره عن رغبته فى الرؤية المباشرة لله ، قد عبر — حقاً — عن رغبة فى « الموت » ، وهى نموذج كامل للحب الصوفى ، ويقول : إن سيناء هى السر المحجوب فى الكتب اللاهوتية ، وفى أمثال الحكماء ، وخاصة فى قصة « سلامان » و « أبسال » التى وضعها الفيلسوف « ابن سيناء » فى قصة « حى بن يقظان » .

ويمضى مفكرنا الصوفى ، عبر سياق تطبيق تاريخى يفسر القرآن على أساسه ، معتبراً المواقف التى مر بها بعض الأصفياء فى العهود الماضية « إنمـا تحدث » حوادث فى العصر الحاضر . ويقلب استخدام الصيغة الماضية للأفعال ، إلى صيغ الفعل الحاضر ، ويرى أن ما فى النصوص القرآنية من إشارات إلى « موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا » هو تعبير عن الواقعى القائم ، ثم يفضى إلينـا بقوله : « أنا فى

(٧٨) رسالة الغربة الغربية ، أوردها « رتر » تحت رقم ٥٩ فى الثبت الذى وضعه لمؤلفات السهروردى . أنظر : مخطوط عاشر ١ ، ٤٥١ ورقة ٣ أ وورقة ٣٧ أ .

هذه القصة » ، أي هو ذلك « الغريب » الذي تحدث عنه ، وزعم له حوادث جرت مع الأنبياء والرسل .

يقول السهروردي : « إنه من الهادي أبيكم ، وإنه باسم الله الرحمن الرحيم : كم شوقناكم فلم تشتاقوا ، ودعوناكم فلم ترحلوا ، وأشرنا فلم تفهموا ؟ ! : واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القلمي المستوى على نواحي الكسوف . فإذا أتيت وادي النمل فانفض ذيلك ، وقل : الحمد لله الذي أحيانا، بعد ما أماتنا وإليه النشور . وأهلك أهلك، واقتل امرأتك، إنها كانت من الغابرين. وامض حيث تؤمر ، فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فاركب في السفينة التي باسم الله مجراها ومرساها. في الرقعة جميع ما هو كائن في الطريق » .

يظهر مما تقدم واضحاً : الجهد الذي بذله صوفينا لمحاكاة الآيات القرآنية ، لفظاً ومعنى ، إلى جانب إصراره على مخاطبة الخلق بلسان الحق الذي يفصح به قوله : شوقناكم ، دعوناكم ، أشرنا ، اعتصم بحبلنا : وقد واصل تعبيره عن اتجاهه الاعتقادي في رساله أخرى ، حيث اعتبر « العاشق والمعشوق » بمثابة « القمر والشمس » تنعكس عليه أشعتها فتحرق كيانه الذي هو ظلمة بطبعه. فإذا نظر العاشق إلى نفسه، فلا يبصر شيئاً إلا وهو وحده مملوء بهذا النور، هناك يصيح : « أنا الشمس ».

هذه الصيحة إشارة رمزية واضحة ، تعيد ما قاله « الحلاج » ، حين صاح « أنا الحق » . يجلوها اعتبار السهروردي : أبا يزيد البسطامي والحلاج وسواهما عن أصحاب التجريد ، أقماراً في سماء التوحيد ، ولما كانت أرض قلبهم تتلألأ بنور ربهم ، كانوا يظهرون السر والباطن ، والله الذي ينطق كل شيء ، هو الذي أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه(٧٩) .

(٧٩) الموضع نفسه .

فهذا القلق الدينى تجاه المستقبل ، الذى تراءى من خلال النصوص القـرآنية والنبويه ، طريقاً إلى الجنة أو النار ، محفوفاً بمخاطر الحيـدة عن سواء السبيل ، وصل بالسالك إلى الإقتناع بانعدام الوجود الإنسانى الفعلى ، بحيث غدا ينسب كل شىء إلى الله ، حتى الكلام فى التعبير عن الآنية الفردية ، إذ انتفى من هذا الاتجاه كل ما يشعر بالثنـائية أو الغـيرية :

وتمثل أمام أعيننا من جديد بوارق الأمل المشرق الزاهى ، يرفدها غير قليل من إضعاف قدرة البدن على الفعل العضلى ، وكثير من التركيز على موضوع واحد يشغل الصوفى دون انقطاع ، فتتلامح فى مخيلته صنوف الصور المتفائلة بحياة أخرى ، بشر بها النص الدينى ، واستعادها الصوفى الحاولى عبر بوتقة توحيد المشير بالمشار إليه بالإشارة ، الذى تفرضه قضية الحرص على البقاء بالوجود الإلهى بعيداً عن الانفعال ، مع بقائه سبباً مباشراً لكل ما يجرى فى الوجود .

ويتابع السهروردى فى كتابه « الألواح العمادية » طريق الحـلاج قائلا :

أنـت بين الشِغافِ والقلب تجرى
مثـل جريِ الدموع من أجفـانِ
وتحـلُّ الضميـرَ جـوفَ فـؤادٍ
كحُـلولِ الأرواحِ في الأبدانِ (٨٠)

ويلح السهروردى على أن القلب - هنا - هو النفس التى يسميها الحكماء « النفس الناطقة » ، وأن « الروح » هى النفس الذى نفخه الله فى آدم ، فجعـل منه « نفساً حيـة » ، وعلى هذا ، فإن الله - وهو

(٨٠) ديوان الحلاج . مقطوعة رقم ٦١ . عذاب الحلاج ص ٥١٧ .

نور ، والنفس من أمره ونوره — تقدم رابطة بينه وبين النفس ، فكيانها من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذى هو نور .

انطلاقاً من هذا الأساس ، الذى لا يخضع لمبادىء المنطق العقلى والبراهين التجريبية ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل — عند صوفينا — وهو تحقيق فصلى فى الخلق ، للأمر « كن » الذى يأمر بالرجعة ، أى توحيد الواحد ، ويثير الرغبة فى « الموت » كما أبداها موسى والحلاج حينما قال :

اقتلوني يا ثقاتي إنّ في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

ويختم صوفينا بحثه فى معنى « القلب » بخاتم ما علمه الأنبياء ، قائلا : « إن هذا ما علمه المسيح حين قال : « تشوقوا لرؤية أبيكم فى السماء » ، وزاد على هذا ، فقال : أبى وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة النفس إلى القدوس ، وهى التى أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (٨١) ، وعن نبينا ورد فى التنزيل : ثم دنا(*) فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » (٨٢) ، فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقا ، لن يكون قد دنا من اللامكان »(٨٣) .

---

(٨١) انجيل يوحنا : الاصحاح الثالث — الآية ١١ .

★ وردت بالف مقصورة « دنى » .

(٨٢) سورة النجم : الآيتان ٨ و ٩ .

(٨٣) السهروردى : الألواح العمادية . ورقة ١٥٣ أ .

وقد نشأ عن أخذ السهروردى — بهذه الأصول الإيمانية ، وجهده التأليفى لتكريسها ، مجموعة محصلة من العقائد ، كانت مبثوثة فى كتبه شاهداً عليه . من ذلك قوله فى العقول العشرة التى ادناها العقل الفعال : « قلت : اتسبحون الله عز وجل تسبيحاً (*) (؟ . قال : كلا) ، إن الاستغراق فى المشاهدة يشغلنا عن التسبيح ، وإن كان هنالك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه »(٨٤) .

فابن حبش يلغى نصاً قرآنياً بقطعه — فى الرأى الأول — إن الاستغراق فى المشاهدة يشغل عن وقوع التسبيح ، او يسقط التكليف صراحة — برأيه الثانى — فيجعل ذلك دون ألسنة وجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه ، مما ورد فى مأثور السنة وغيرها ، وهذا يرجع — بتحليله — إلى الحالة الأولى ، وهذه نتيجة هامة من نتائج الحلوابة الصوفيــة .

وتظهر النتيجة الثانية فى قول السهروردى . « قلت (للعقل الفعال) : علمنى الآن كلام الله ، قال : إن المسافة عظيمة ، وما دمت فى هذه القرية (عالم الحس) فلا يمكنك إن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . لكنى اعلمك قدر ما انت ميسر له . هذا ، وإنه أحضر إلى لوحاً ، وعلمنى حروف هجاء عجيبة ، حى إننى استطعت أن أفهم بواسطة الهجاء معنى كل سورة من السور . ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سور كلام الله ، على ما ينبغى . وأما من

★ اشارة الى الآية (٣٠) من سورة البقرة : « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك : » والآية (٤٤) من سورة الاسراء : « تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وان من شىء الا يسبح بحمدة ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

(٨٤) السهروردى : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٤٩ .

اطلع على أحوال ذلك الهجاء ، فقد يظهر فيه رسوخ ومتانة .

وعندئذ تعلمت علم الأبجد ، وبعد إتمام دراستي إياه نقشت حروفه على اللوح ، على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومسرى طاقتي . وعندئذ ظهرت لي من عجائب معاني كلام الرب - عز سلطانه - ما لا يدخل تحت حصر البيان وحده »(٨٥) .

بذلك ألغى هذا الصوفي مباني القرآن المتداولة لدى المسلمين ، وزعم تركيباً جديداً لحروف جديدة لا تتاح إلا لذوي أحوال معينة لم يأت على تحديدها ، تاركاً النص القرآني القائل : « وهذا لسان عربي مبين » (٨٦) . فأبطل بذلك - ايضاً - كل تفسير لا يضرب بالمعنى الظاهر عرض الحائط ، ليقيم عالم « ابجد » التفسيري الذي تتغير - تبعاً له - الأصول والفروع ، وتطوى المناسك المعروفة والرواسم المعهودة والإجراءات المتبعة .

ومن نتائج اعتقاد السهروردي وأصوله المذهبية - أيضاً - رأيه القائل : « وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله ، ويسمونه مع هذا كلمة وروحاً . . أما الآدميون فهم نوع واحد : ومن له روح فله كلمة ، بل هذان الاسمان لايشيران إلا إلى حقيقة واحدة . كما ورد في التوراة : « خلقت أرواح المشتاقين من نوري (*) ، وهذا النور ليس غير روح القدس » (٨٧) .

بل إنه يتجاوز مساواة جميع الناس بعيسى - روحاً وكلمة - مخالفة لنصوص القرآن واعتقاد المسلمين ، إلى القول بأن : « للكافرين أيضاً كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم .

---

(٨٥) المصدر نفسه ص ١٤٩ .

(٨٦) سورة النحل : الآية ١٠٣ .

★★ لم أجد ذلك في التوراة .

(٨٧) السهروردي : رسالة أصوات أجنحةجبرائيل ص ١٥١ وتاليتها

إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل ، أعنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن ، وأما الحقائق التى تلقى فى الخواطر ، والتى شأنها كما قال : كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه (٨٨) ، وكذلك النداء القدسى الذى شأنه كما قال : وناديناه أن يا إبراهيم (٨٩) ، وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور ، فهى من جناحه الأيسر » .

لقد حفزت هذه الآراء وما سبقها فقهاء المسلمين ، إلى الإلحاح على « صلاح الدين الأيوبى » فى رسالة — كما مر — بأن هذا السهروردى سيفسد اعتقاد المسلمين ، فى أى بقعة نزل فيها من البلاد ، فأرسل الأيوبى لابنه « الناصر » بقتله . ولما « أيقن أنه يقتل وليس من جهة إلى الإفراج عنه ، اختار أن يترك فى مكان منفرد ويمنع من الطعام والشراب ، إلى ان يلقى الله تعالى ، ففعل به ذلك فى قلعة حلب »(٩٠) .

هكذا بقى السهروردى وفياً لقناعته فى التخلص من أسر علائق البدن ، ولقى مآثر حكمته بعد التخلص من قدر وافر من الطاقة النفسية ، مع تركيز الانتباه نحو موضوعه الأصيل الوحيد ، مكرساً النظر إلى السلوك التدميرى للجسد بمثابة جسر الوصول إلى البقاء ، حيث يكون قتل النفس — بهذا النوع من الانتحار — بديلا مناسباً على المستوى الاجتماعى لترك العلاقات الإنسانية ، فى سبيل العلاقة بالمطلق أو اللانهائى .

وبذا ، انتهى ابن حبش ضحية اعتقاده ، كما انتهى الحلاج من قبله . وطويت صفحة هامة من صفحات التصوف الإسلامى ، تركت فى

---

(٨٨) سورة المجادلة : الآية ٢٢ .

(٨٩) سورة الصافات : الآية ١٠٤ .

(٩٠) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ص ٦٤٢ .

اعتقادات المسلمين ومفكرى الدين آثاراً متفاوتة — بشكل قصدى أو عفوى — تباينت فى مؤلفاتهم وجهودهم الدينية والنظرية التصنيفية ، بحسب تحصيلهم وقدراتهم ومدى إضطلاعهم .

كما كان ذلك مرحلة خطيرة ، أدت بالتصوف وأعلامه فى العصور التاريخية القادمة ، إلى مواقف تبعد عن ذلك او تقرب منه ، ولكنها تضعه فى اعتبارها ونصب أعينها ، تستفيد عنه فى المحاكة والحجاج والجدل — احياناً — وفى التصنيف والتعرض للاراء والاحتمالات الاستنباطية — احياناً اخرى — حيث اكتمل التصوف الإسلامى وأخذ شكله النهائى :

الباب الثالث

فلسفة الوحدة والاحاطة

يدل البحث فى الثقافة الأندلسية ، والأصول التى اعتمدها نقلة الفلسفة اليونانية والرومانية والإسلامية ، من مفكرين وباحثين ، على أن « الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة بوجه مسفر ، وإنما وفدت عليه مستترة فى ثنايا بدع الاعتزال وبعض المذاهب الباطنية [1] : وقد خلط كتاب الأندلس فى محاكاة المذاهب المشرقية ونماذجها ، فلم يتقيد أحد منهم بمذهب معين من جهة ، ولم يدرسوا مذهب المشرقيين دراسة علمية منظمة من جهة أخرى ، بحيث تتيح لهم هذه الدراسة أن يبتكروا (فى الأدب) مذهباً أو يستحدثوا اتجاها ، فقد كانوا جميعاً يعيشون فى إطار المذاهب المشرقية » [2] ، وهذا يصـــدق على التجارب الصوفية فى غـــير وجه :

ونظراً للأوضاع الدينية السياسية ، والحركات المتعاندة المتباغضة التى سادت البلاد منذ القرن الرابع الهجرى ، فقد اجتهد أصحاب الفلسفة

(١) آسين بلاسيوس ؛ نقله بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٢٥ وتاليتها .

(٢) شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى النثر العربى ص ٣٣٧ .

والمذاهب الأخرى ، التي كان الناس يتحاشونها لأسباب كثيرة ، وخاصة « للنجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة ، بالظهور في مظهر التدين والتنسك » [3].

وقد ظهر في الأندلس اتجاهان فلسفيان رئيسان هما : الأفلاطونية الحديثة والأرسطية : تمثل الاتجاه الأول عند : « محمد بن عبد الله بن مسرة » القرطبي (٨٨٣ - ٩٣١ م) الذي يعتبر « أول مفكر اصيل أطلعه الأندلس الإسلامي ، وكان يستر آراءه وراء نسكه ، زهده » . اتهم بتلقين تلامذته بدعة « الاعتزال » ، ونشره آراء « انبادوقليس » التي تنحو إلى « وحدة الوجود » ، ولما « كانت اراؤه خليطاً امتزجت فيه « الغنوصية » التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة - كما كونها الإسكندرانيون ، فقد ذهب الفقهاء إلى ان إبن مسرة وتلامذته زنادقة » [4].

ونشطت الفلسفة ودراساتها ، بعد سقوط الخلافة وانتشار أمر الجماعة وقيام ممالك الطوائف في النواحي ، وساد تسامح عظيم جعل أصحاب الآراء يتكلمون بما يريدون دون خوف ، وظهرت الاتجاهات المتعددة : من الفقهاء المتشددين خصوم كل تأويل ، إلى الفلاسفة العقليين الذين قالوا بدين واحد للبشرية جمعاء .

ومن ذلك شيوع آراء المدرسة « المشائية » مع المفكر أبي الصلت امية الداني « المولود سنة (٤٥٩ هـ - ١٠٦٧ م) الذي ألف كتابه « تقويم الذهن » موجزاً آراء « ارسطو » في المنطق ، بأمانة ودقة ، فاطلع عليها الكثيرون واستفادوا منها وشهرت هذه القضايا . ثم تابع المفكرون الأعلام ، امثال : البطليوسي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

---

(٣) آنخيل جنتالث بالنثيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .
(٤) المرجع نفسه ص ٣٢٧ .

كما توافر فى بلاد الأندلس – منذ أقدم العصور الإسلامية – زهاد اجتهدوا فى تعذيب أبدانهم ، وحرمان إنفسهم من اللذات « مؤثرين الفقر طواعية ، يمضون الليل فى تلاوة القرآن ، يصومون الدهر ، ويمتنعون عن التداوى بحال اعتلال ابدانهم ، ويخرجون عما بأيديهم للفقراء أو لافتداء الأسرى ، قاطعين العمر متوحدين فى عزلة وتأمل ، أو مرابطين على الثغور طلباً للشهادة » (٥) : يجعلون همهم فى إعداد البدن للموت ، ويصارعون رغبة النفس فى البقاء والحياة ، فيحركون شحنات انفعالية جامحة باتجاه اسباب القلق والخوف من حساب الآخرة راضين بأن يبذلوا هذه الأجســاد الفانية ، مقابل الفوز بما وعد الله عباده المتقين فى جنات النعيم .

فتتصاعد النبرة « الزهدية » تكثر مع شميم نسمات التضحية ، ويعضد الجهود : تأييد فئــة من الناس مثل هــذا السلوك الشخصى الفردى ، فى عصر زيادة رتبة الحضارة والرفاهة ، حيث أخذ الصوفيون على عاتقهم : الانفلات من اسر ما هو اجتماعى ، يكبل مواجيدهم ومحاولات اتصالهم بالمطلق اللانهائى ، حيث تغدو الكائنات والموجودات جميعاً نافلة تافهة لا قيمة لها ، وتنحنى رقاب المخلوقات الإنسانية والطبيعية تستشرق رضاه وقبوله بما قدمت من جـــهد ميسور فى التذلل والتقرب إليه بالأعـــال .

وتحدث الإزاحات فى موضوع الطاقة النفسية ، فيعلن السالكون صيحاتهم فى « الميدنلو » ، من خلال دعوات الانكسار الإنسانى والبؤس والحاجة المدقعة الروحية ، واللجوء إلى البارىء الثبت العظيم ، فيحققون غنى نظرياً مأمولا ، يتفاخرون به على سائر المخالفين والآخرين ، وتمرع احلام اليقظة بدفقة من العيش التخيلى الرغيد ، وتجرى الأقلام

(٥) المرجع نفسه ص ٣٢٦ .

بأطايب الأوصاف ودقيق لطائف التعابير ،مخلفة تراثاً صوفياً ضافياً متجدداً :

وقد كان لنفي « ابن رشد » وإحراق كتبه وحرمان الناس من الاشتغال بالفلسفة ، أثر سلبي على هذا الاتجاه من معالجة الأمور الدينية : إذ تم ذلك تحت ستار ان أصحاب الفلسفة « خاضوا فى بحور الأوهام .. فخلدوا فى العالم صحفاً ما لها من خلاق .. بعدها عن الشريعة بعد المشرقين وباطنها مصرح بالإعراض عن الله »[٦] :

إلا أن ذلك لم يحل دون ظهور إسراقات وآثار فى الأدب واللغة والتربية وفلسفة التصرف ، وقد وضعت كتب ومؤلفات على جانب من الأهمية عظيم[٧] ، ولا سيما بعد أن وفد إلى الأندلس — وغرناطة خاصة — لفيف « كثير من أبناء الشام واليهود »[٨] ، وراجت صناعة الورق المحلية التى سرت من « مراكش » فى منتصف القرن الثانى عشر الميلادى ، بعد انتقالها من الشرق [٩] : فنشطت الحركة الثقافية نشاطاً نتج عنه ظهور عقليات وآثار بادية ، فى الفكر الإنسانى ، تجاور ما هو عربى ، وما هو إسلامى :

أصبحت الفلسفة والتصوف — فى القرنين السادس والسابع الهجريين — صنوين متلازمين ، فكل فلسفة كانت تعتبر فاسدة ، إن لم تكن غايتها

---

(٦) منشور « حظر الفلسفة » • صدر بأمر الخليفة أبى يوسف ، وأنشأه عبد الله بن عيساش • أورده كاملا : محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية فى المغرب ص ٦٣ وما بعدها • محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٣٦ وما بعدها •

(٧) أنظر : جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ج ٤ ص ١٠٠ وما بعدها •

(٨) المقرى : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ج ١ ص ١٠٩

(٩) ياقوت الحموى : معجم البلدان ج ٣ ص ٢٣٥ •

تحقيق نظرة ميتافيزيقية شاملة للوجود ، وقد اعتبر كل تصوف لغواً وقصوراً ، إن لم يكن مستنداً إلى معارف عملية وفلسفية ، كما غدت الرحلات من أفضل أساليب الحياة عند مفكرى العرب والمسلمين ، ترفد القراءة وسعة الاطلاع والتأليف ، وتفتح آفاق المعرفة على الثقافات الإنسانية ، خارجة بها عن نطاق الحدود الإقليمية المحصورة .

وقد شهدت هذه الفترة الزمنية من صيرورة الحضارة الإسلامية ، تفتح عدد من العقليات الفذة ، أطرفت تراث الأمة بمؤلفات ما فتر تأثيرها فى عقول متفوقة لوقت غير قصير ، ومن أولئك ندرس اثنين : ابن عربى وابن سبعين ، اللذين بلغا بالتصوف الإسلامى أوجه ، وكانا مناراً للاحقين فى هذا السبيل من ممارسة التجربة الدينية .

الفصل الأول

الحل الواحدى

ولد « محى الدين بن عربى » فى بلدة « مرسية » على الساحل الشرقى للأندلس ، سنة (٥٦٠ هـ – ١١٦٥م) حيث عاش حتى بلغ الثامنة ، ثم انتقل إلى « إشبيليا » فقضى عشرين عاماً ، تلقى خلالها علوم الحديث والفقه والكلام ، واطلع على المذاهب الفلسفية والعلوم المعروفة فى عصره . واتصل بأشهر رجال الأندلس ، كأبى بكر بن خلف الذى قضى أكثر شبابه يدرس عليه ، وابن بشكوال وغيرهما ، كما انضم إلى حلقات الصوفية وسلك الطريق ولبس الخرقة ، وكان شيخه ابن مسرة « الفيلسوف » (١) .

سافر إلى قرطبة وغرناطة ، وأقام فى المغرب حتى عام (١٢٠١ م) حيث خرج للحج ولم يعد ، فزار تونس ومصر والحجاز وبغداد والموصل ، ثم أقام فى دمشق حتى مات سنة (٦٣٨هـ – ١٢٤٠م) ، وقد تخللت إقامته فى « مكة » للحج أو العمرة ، فترات من الحيرة والاضطراب والانتقال من الكفر والإلحاد ، إلى الإيمان القوى العميق .. وتعرف

(١) الفاخورى ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٠٠ .

فيها إلى امرأة مثقفة ، ونظم فيها بعد عودته إليها عام ٦١١ هـ - ١٢١٤ م ، قصائد غزلية ، شرحها فى السنة التالية على الطريقة الصوفية » (٢) :

وقد وصف ابن عربى بأنه قد « أثر فى نهضة اوربا الدينية وفى مفكريها اللاهوتيين ، واثر فى خيال شاعر إيطاليا الكبير دانتى .. ونجد المفكرين الصوفية الفرس وأكبر شعرائهم قد قبسوا من ناره وامتاحوا مالهم من ينبوعه » (٣) ، إذ ذهب « نيكلســون » إلى القول : « أن ابن عربى عبقرى الإسلام فى الأندلس ، بدراساته الجريئة فى الإلهيات ، ومشاهداته الكبرى فى عالم الروح ، قد عبد السبل أمام اللاهوت المسيحى للنهوض والتحلل من القيود .. بل له آثاره فى بعث الأدب الأوربى أيضاً .. » (٤) : ومن تلامذته الصوفيين الفرس المشهورين : أوحد الدين الكرمانى ، صدر الدين القونوى ، جلال الدين الرومى :

فلسف بن عربى نظرته الصوفية إلى الكون والإنسان والوجود ، واعتمد لذلك معطيات عديدة ، تشمل غير قليل من المبادىء الرمزية ، وأدخل فيها كثيراً من العناصر الفكرية الرائجة عند الفلاسفة والصوفية آنذاك : فكان مذهبه جهداً أصيلا ، لطريقة فى النظر لقضايا الوجود والمعتقدات الدينية والأهداف الأخلاقية ، لم تخل من إثارات وإرهاصات ذات تأثير اعتقادى خطير فى الفكر الدينى العام :

يقول صوفينا : « ما اعرف مترلا ولا نحلة ولا ملة ، إلا رأيت قائلا بها ومعتقداً بها ومتصفاً بها باعترافه من نفسه ، فما أحكى مذهباً ولا نحلة الا عن أهلها القــائلين بها ، وإن كنا قد علمناها من الله بطريق

(٢) المرجع نفسه ص ٣٠١ • وقد نشر « نيكلسون » هذه القصائد مع ترجمة انكليزية ، بعنوان « ترجمان الأشواق » •
(٣) عبد الكريم اليافى : دراسات فنية فى الأدب العربى ص ٢٤
(٤) نقله طه سرور : محيى الدين بن عربى ص ٢١٨ •

خاص ، ولكن لابــد أن يرينا الله قائلا بها لنعــلم فضــل الله على وعنايته بى » (٥) »

فجة هذا النص وفحواه تترددان دائماً فى نصوص ابن عربى ، فى جميع مؤلفاته دون استثناء ، وهما تكشفان لدعاءه التفوق الدائم الذى لا يتركه ولا يفتر عن تكراره . باعتباره جزءاً لا يتجزأ من طريقة التأثيرية على المتلقى ، ومن ادعاء مبالغ فيه مغلوط فى اكثر الأحيان ، لايخلو من مزاعم زائفة ، كالذى قاله من علمه جميع أنواع المذاهب والنحل والملل والمنازل الاعتقادية ، من الله بوحى خاص ، نظرا لما فى معارفه من خلط ونقص واضطراب :

يقول : « فى جملة أشياخنا الذين انتفعنا بهم فى طريق الآخرة فى هــذه الأمم : ميزاب رايته فى مدينة فاس فى حائط ينزل منه ماء السطح مثل ميزاب الكعبة ، فوقفت على عبادته وأجهدت نفسى عسى اجرى معهم(*) فى ذلك ، ومنهم ظلى للمتد من شخصى اخذت منه عبادتين ، وقد اخذ نفسه بهما وأشباه ذلك ، وأما الحيوانات فلنا منهم شيوخ ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم : الفرس ، فإن عبادته عجيبة ، والبازى والهرة والكلب والفهد والنحلة وغير ذلك. فما قدرت قط ان اتصف بعبادتهم على حد ما هم عليها ، وغايتى ان اقدر على ذلك فى وقت دون وقت ، وهم فى كل لحظة مع اعتقادهم بسيادتى عليهم يوبخوننى(**) ويعتبوننى ، وقد ألقى منهم شــدة لما يرونه من نقص حالى فى عبادتهم » (٦) :

فى هــذه الطريقة السلوكية يبدو الصوفى وقد صرف تفكيره كله :

---

(٥) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٣ ص ٥٢٣ .

(*) كذا وردت .

(**) كذا وردت .

(٦) ابن عربى : روح القدس ص ٩٢ .

باتجاه مراقبة تجريات امور والحوادث ، وردها إلى اصل واحد هو « العبادة » : ويعمل على تفسير جميع الحركات والمرئيات ، تبعاً لهذا المنظور الشخصي ، فيسقط عليه مشاعره وطموحاته العقلية ونزعات عواطفه ، ويلونها بهواجس قلقه وخوفه وتفاؤله وسروره على حد سواء ، فينتقل سائباً بين موضوعات « الديدنمو » و « الليبــدو » بحسب الأحوال والظروف :

ويقوم الإضفاء بدور عظيم الأهمية ، فى هــذه الرحلة التأملية الدينية ، وخاصة حينما يحول الحياة اليومية المألوفة ، إلى ميدان فى التسابق للقيام بمجريات ما رآه الصوفى عبادة. إذ أن كل عمل — بهــذا التحديد — يكسب قيمة جديدة مستمدة من المنظور الذى تم عملية « التقويم » الضمنية به ، ويغدو متمتعاً بجاذبية خاصة للاختيار ، انطلاقاً من اتفاقه المسبق مع ما يمكن ان يحظى برضى السالك ، لتحريكه جملة من المخزونات العاطفية والذكريات اللاذة السالفة عنده :

هكذا يتحقق للصوفى جانب من الشعور بالزهو والتفضيل ، تجاه الأفراد الآخرين من البشر ، ويبدو عالمه التخيلى المزعوم متمتعاً بدرجة أعلى من التفضيل لديه ، إذا ماقيس بمعطيات الواقع العملى ، وقد وصل ذلك بابن عربى إلى القول : « لقد بلغ بى قوة الخيال أن كان حبى يجسد لى محبوبى من خارج لعينى ، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ، فلا أقدر أنظر إليه ويخاطبنى وأصغى إليه و افهم عنه ، ولقد تركنى إياماً لا اسيغ طعاماً ، كلما قدمت لى المائدة يقف على حرفها وينظر الى ، ويقول لى بلسان اسمعه بأذنى : تأكل وأنت تشاهدنى : ؟ . فأمتنع عن الطعام ولا أجد جوعاً ، وامتلىء منه حتى سمنت وعبلت من نظرى اليه ، فقام لى مقام الغــذاء ، وكان أصحابى وأهل بيتى يتعجبون من سمنى مع عدم الغذاء ، لأنى كنت أبقى الأيام الكثيرة لاأذوق

طعاماً ، ولا أجد جوعاً ولا عطشاً ، لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني »(٧) .

إن في هذه المزاعم الصوفية ضرباً بأبسط الأصول الدينية الإسلامية ظهوراً ، فابن عربي يدعي تجاوز مرتبة النبي « محمد » في تجسد « جبريل » له ، ويزعم أن « الله » كان يتجسد له ، بفعل خياله الشخصي ، اي تبعاً لتحديده الزماني والمكاني الذي يريد . فهو يأتي به إلى حرف المائدة ، وينطقه بلسان مادي ، ليسمعه بأذنه المادية العضوية ، بل إنه يزعم أن الله يعاتبه على إقدامه على الأكل ، فيمتنع عنه ، ويزيد في ذلك إمعاناً ، حين يبالغ إلى أن يسمن ويعبل من الامتناع عن الأكل ، إلى الدرجة التي تلفت نظر اصحابه وأهله .

ورغم التجاوزات الدينية والعلمية والتجريبية والمنطقية ، فقد لقيت هذه المزاعم صدى مستجاباً عند تلامذة ابن عربي ، من ذوي العقليات الخاصة ، او ممن يخدمهم تصديق تجارب بعض السالكين مقابل تصديق مزاعم خاصة عن تجاربهم الشخصية .

فقد أفاد « الصدر القونوي » الرومي ، أحد مريدي صوفينا ، قائلا : « كان شيخنا ابن عربي متمكناً من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين ، على ثلاثة أنحاء : إن شاء الله استنزل روحانه في هذا العالم وادركه متجسداً في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية البصرية التي كانت له في حياته الدنيا ، وإن شاء الله أحضره في نومه ، وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به »(٨) .

وتحدث ابن عربي عن تلقيه « الوحي » من الله وغيره ، ومحادثته ومناقشة امور معينة ، قال إنه نقلها إلى الناس ، قائماً بمهمة جبريل إلى

(٧) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٢٥ .
(٨) ابن العماد : شذرات الذهب ج ٥ ص ١٩٦ .

الأنبياء ومهمة هؤلاء إلى الناس فى وقت واحد ، ووصف حالته البدنية ، لدى نزول الوحى عليه فى شعر ، فقال :

إذا نـزلَ الـروحُ الأمينُ على قلبي
تضعضعَ تركيبي وحنَّ إلى الغيْب
فـأودعني منه علومـاً تقـدَّست
عن الحدْسِ والتخمينِ والظنِّ والرَّيْبِ (٩)

وقال عن كتابه الفتوحات : « ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهى وإلقاء ربانى أو نفث روحانى فى روع كيانى : هذا جملة الأمر ، مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا انبياء مكلفين » (١٠) : فهل يشفع بعد الذى تقدم : هذه الجملة الأخيرة التى صرح فيها ابن عربى أنه ليس برسول ولا نبى ، مع إلحاقه على أحوال ما هو اكثر مما للنبى والرسول من وحى ؟ ! :

وكيف يتسنى لنا تصديق هذا الصوفى ، وقد جاوز الحد إلى الزعم بأن ما يكتبه هو ليس من إنشائه ! : بدأ كتابه « فصول الحكم » بقوله : « أما بعد ، فانى رأيت رسول الله فى مبشرة أرينها فى العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، وبيده كتاب ، فقال لى : هذا كتاب فصوص الحكم ، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولى الأمر منا كما أمرنا . فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة ، إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لى رسول الله من غير زيادة ولا نقصان ، وسألت الله تعالى أن يجعلنى فيه وفى جميع أحوالى من عباده الذين ليس للشيطان عليهم

(٩) ابن عربى : مواقع النجوم ص ٦
(١٠) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٣ ص ٤٥٦ .

سلطان ، وأن يخصنى فى جميع ما يرقمه بنانى وينطق به لسانى وينطوى عليه جنانى بالإلقاء السبوحى والنفث الروحى فى الروع النفسى ، بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون مترجما لا متحكماً ، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب انه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التى يدخلها التلبيس ، وارجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى ، فما القى منه إلا ما يلقى إلى ، ولا أنزل فى هذا المسطور إلا ما ينزل به على : ولست نبي ولا رسول ، ولكنى وارث ولآخرتى حارث . .

فمِنَ اللهِ فاسمعوا
وإلى اللهِ فارجِعوا
فإذا ما سمعتمُ
ما أتيتُ به فَعُوا
ثمَّ بالفهمِ فصِّلوا
مُجمل القول واجمعوا
ثم مُنّوا به على
طالبيه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي
وسعتكم فوسِّعوا

لقد أفرد ابن عربى « عالم المثال والخيال » من بين موضوعات كثيرة : ووقف له عديداً من رسائله ، وأجزاء وفصولا من تواليفه ، واعتبره ركناً هاماً من أركان المعرفة ، وقد عدد موضوعات العلوم الكثيرة التى يتناولها علم الخيال – عنده – بقوله : علم البرزخ وعلم عالم الأجساد

التى تظهر فيها الروحانيات ، وهو علم سوق الجنة ، وهو علم التجلى الإلهى فى القيامة فى صور التبدل ، وهو علم ظهور المعانى التى لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت فى صورة كبش ، وهو علم ما يراه الناس فى النوم ، وعلم الموطن الذى يكون فيه الخلق بعد الموت والبعث ، وهو علم الصور فيه تظهر المرئيات فى الأجساد الصقيلة كالمرآة ، إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعانى وهو لا يبرح من موطنه تجبى إليه ثمرات كل شيء ، وهو صاحب الإكسير الذى تحمله على المعنى ، فيجسده فى أى صورة شاء ، ولا يتوقف له النفود فى التصرف والحكم ، تعضده الشرائع وتثبته الطبائع فهو المشهود له بالتصرف التام ، وله التحام المعانى بالأجساد بحير الأدلة والعقول .

يبدو من خلال هذه الأوصاف التى أطلقها صوفينا على عالم « الخيال والمثال » ميله الشخصى الشديد إلى الاحتفاظ بعنصر « إدهاش » القارىء المتتبع لما عند هذا الصوفى من طريف المعانى وبدائع الترتيبات الوجودية ، وهى أمور اشتد فيها التنافس بين الصوفية ، كل يريد ان يتجاوز الذين سبقوه ، ويحتفظ لنفسه — فى هذا التيار العرم بنوع من الخصوصية يفرده عن الآخرين ، فيرفع من مكانته ، ويعوض عليه ما فاته خلال رحلته الزهدية عن المناصب المتاحة لجميـــع المشتغلين بأمور السلطة والحكم أو القريبين من مراكز القوى السياسية أو الفقهية .

وابن عربى تستبد به ميول واضحة إلى التركيز على تأكيد مشروعية وجود حالة « غامضة » عامة ، توجه الفاعليات النفسية : من خلال معالجته معطيات الفكر الدينى تبعاً لقضية « الوحى أو الخيال » : فكل إثارة للاستفادة من المعارف ، تترافق لديه بعودة إلى فكرة الخصوصية والاصطفاء الإلهى ، لتكريس المسافة الفاصلة بين الصوفى وغيره من اصحاب التجارب الدينية — من طرف — والاختلاف النوعى فى التوجه بينه وبين

سائر المتصوفة الآخرين — من طرف آخر — حيث يقوم ذلك بمهمة الإيحاء المباشر لمتتبع التجربة ، بوجوده فى عالم فريد ذى مواصفات خاصة ، الأمر الذى يعنى التخلى عن المعطيات السابقة المحصلة والاستسلام لتيار ابن عربى الخاص ، يعرض علينا مرئياته وروائحه وطعومه وحركة فكره التأملى ، بالطرق التى يحددها . وبما يخدم اتجاهه إلى جعل المتلقى فى حالة من « الممارسة السلبية » تتحقق من خلالها غايته فى التأثير على « الآخر » والخلاص من ضغطه — بما هو شىء يقع خارج ذات الصوفى — فى الوقت نفسه :

والخيال — عنده — منفصل ومتصل : « المتصل يذهب بذهاب المتخيل ، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعانى والأرواح ، فتجسدها بخاصيتها » (١١) ، وقد ساعده « فقر عصره » بالمعلومات النفسية ، إضافة إلى تخليطه وحرصه على الإطراف والإفحام ، أن يصل إلى درجة وضع عالم الخيال مع الله — او هو هو — من حيث انه تعرج إليه الحواس ، وهو صاحب الأكسير الذى تحمله على المعنى « فيجسده » فى أى صورة شاء ، لا يتوقف له النفوذ فى التصرف والحكم .. . » ، وغير ذلك من حلقات السلسلة .

ومما يلقى مزيداً من الضوء على مذهب ابن عربى فى التصوف ، وعلى دوافعه الضمنية لتلك المواقف المشهورة عنه : رأيه فى الوجود ومراتبه. فهو يرى : أن « ليس فى الوجود باطل أصلا ، وإنما الوجود حق كله والباطل إشارة إلى العدم إذا حققته » (١٢) . وقد ذهب إلى أن كل موجود إنما يوجد فى حضرة أو أكثر من حضرات خمس ، هى « التنزلات

(١١) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٣٠٩ وما بعدها .
(١٢) ابن عربى : مواقع النجوم ص ٧٩ .

التى هى تعينات وشئون للذات الأحدية فى الصور الأسمائية المؤثرة فى صورها المتأثرة » .

أولها : تجلى الذات فى صور الأعيان الثابتة غير المجعولة(*) ، وهو عالم المعــانى .

ثانيها : التـنزل من عالم المعــانى إلى التعينات الروحيــة ، وهى عالم الأرواح المجــردة .

ثالثها : التنزل إلى التعينات النفسية ، وهى عالم النفوس الناطقة .

رابعها : التنزلات المثالية المتجسدة المتشكلة من غير مادة ، وهى عالم المثال ، وباصطلاح الحكماء : عالم النفوس المنطبقة ، وهو بالحقيقة عــالم الخيــال .

خامسها: عالم الأجساد المادية ، وهو عالم الحس والشهادة .

ويفيد صوفينا ان : الأربع مراتب الأولى من هذه المراتب هى : « مراتب الغيب؛ وكل ما هو اسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى الحاصلة بالفعل والانفعال ، ولهذا شبهت بالنكاح ، وذلك عين تدبير الحق تعالى للعالم »(١٣)

غير أن التعمق بما تقدم من تفصيل ووصف وتحديد ، يظهر أنه لا يفيد أى إيضاح لشئون «الذات » الأحدية، بل إنه ينطوى على شىء غير قليل من الخلط والأحكام القيمية والتكهنات والمخالفات المقصردة لما هو شائع من تقسيمات النفس عند الأفلاطونيين وغيرهم من مصادر التصوف الإســلامى آنذاك .

فنحن يمكن ان نضع حضرة : تجلى الذات فى صور الأسماء القائمة ، وهو عالم الأفهام ، قبل عالم المعانى – مثلا ، إذ لا رابطة سببية او وجودية

(*) وردت فى المطبوع : (الغير المجعولة) .
(١٣) شرح القاشانى على « فصوص الحكم » ص ٢٧٢ .

بينهما : ويمكن أن نضيف بين عالمى الأرواح المجردة والنفوس الناطقة ، عالم العقول المفارقة ، كما يمكن أن نضيف عوالم أخر متعددة لتلك المراتب ، دون حرج مانع ، ولا سيما بين العالمين الرابع والخامس .

وقد أدت مواقف ابن عربى تلك ، إلى امتداد يده لتعريف الوحى ، بما يجعله غير ممتنع عليه ، داخلا فى ما أضافه إلى نفسه . فقال : « هو ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة ، فإن العبارة تجوز منها إلى المعنى المقصود بها ولهذا سميت عبارة ، بخلاف الإشارة التى هى الوحى فإنها ذات المشار إليه . والوحى هو المفهوم الأول والإفهام الأول ، ولا أعحل من ان يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه ، فإن لم تحصل لك هذه النكتة فلست صاحب وحى ، ألا ترى ان الوحى هو السرعة ، ولا سرعة أسرع مما ذكرناه » (١٤) .

بهذا يبدو نوع من المخالفات الفكرية التى ارتكبها ابن عربى ، أثناء تأسيسه مذهبه الصوفى الخاص : فهو يصل إلى إقرار ان « الإشارة هى الوحى » من خلال الإيهام بوجود قضيتين متقابلتين ، تتمثل الأولى فى التفريق بين الإشارة والعبارة ، وتتمثل الثانية فى الزعم بأن السرعة هى ميزة الوحى – علماً بأن الحال تقضى أن يكون المعنى المنقول هو المقياس : وبذا يبدو أن ابن عربى لم يقدم تعريفاً ضمنياً للوحى ، وإنما عبر عن وجهة نظره فى أن الإشارة أسرع من العبارة – وهذه ليست قضية خـــلافية – وأن الوحى سريع .

وتبدو الحيرة فى هذا التعريف آخذة بتلابيب صوفينا ، إذ أنه يريد الوحى شيئاً إجرائياً ملموساً – إذ اعتبره إشارة تقوم مقام العبارة – ثم يريد جعله شيئاً خاطفاً فيوحد بين الفهم والإفهام والمفهوم منه ، باعتباره

(١٤) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٢ ص ٧٨ .

عين الوحي أي هو بذاته ، فيقع في غلط توحيد المتباينات بالتساوق والتحايث . فإذا أدرك انغلاق كلامه وقصـــوره ، رمى طالب الإيضاح بأنه ليس صاحب وحي وكأنما يعبر عن موقفه الضمني في أن الغموض سبيل إلى الإشارة إلى حالة نفسية مختلطة .

كما اتخذ ابن عربي موقفاً خاصاً تجاه العالم ـ الإنسان ، حيث ذهب إلى القول : « وقد ثبت عند المحققين انه ما في الوجود إلا الله ، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به » (١٥) ، « وسبحان من أظهر الأشياء رهو عينها » (١٦) ، « فما وصفنا الباريء بوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى » (١٧) . فنشـــأ عن ذلك نتائج اعتقادية هامة ، قصمت ظهر الفكر الديني خلال مرحلة من تطوره ، وما زال أوارها حتى الآن .

يقول : «الإنسان روح العالم وعلته وسببه، وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته. اعلم ان اكمل نشأة الإنسان إنما هي في الدنيا » (١٨)، «وصورة الإنسان بعد الموت تتنوع بتنوع أحواله في الدنيا،فكن على أحسن الحالات تكن على أحسن الصور » (١٩) :

هكذا يظهر إيمان ابن عربي بـ « وحدة الوجود المادية » المحجلي ، التي تعتبر الإنسان ــ المادة روح العالم وعلته وسببه. وبذا يظهر إيمانه المستتر بعقيدة « التناسخ » المحرفة،التي تجعل من احوال الإنسان في الدنيا، أسباب بعثه على صور معينة متنوعة بعد الموت ويزيد ذلك وضوحاً

(١٥) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٦٣ .
(١٦) ابن عربي : فصوص الحكم ــ فص ادريسي .
(١٧) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٤ ص ٢٥١ .
(١٨) المصدر نفسه ج ١ ص ١١٨ .
(١٩) ابن عربي : كتاب التراجم ص ٣٥ .

وتعقيداً فى وقت واحد: رأيه المادى فى الخلق،رغم جميع ما يزعمه من تجريدات لا مادية .

يقول فى مجـــلدة « التدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الحيوانية » باسطاً رأيه فى خلق الإنسان : « فلما أوجد (الله) هذا الخليقة (الإنسان) على حسب ما أوجده ، قال له : أنت المرآة وبك ينظر إلى الموجودات ، وفيك ظهرت الأسماء والصفات . أنت الدليل على ، وجهتك خليفة فى عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك ، تمدهم بأنوارى ، وتعذبهم بأسرارى ، وأنت المطالب بجميع ما يطرأ فى الملك » (٢٠) .

وابن عربى – ههنا – يقع فى مغالطة اجتماعية ، مفادها جعل الإنسان موجهاً للإنسان نفسه وحسب ، فلا جديد فى هذا الموقف على المستوى الفعلى . إذ أن الزعم بإرسال الإنسان خليفة لله فى الأرض ، يعنى أن تتعلم بقية الموجودات « العاقلة » الأخرى – غير الإنسانية – كيفية الوصول حقيقة الوجود وأوضاعه ، ونظراً لكون الإنسان هو الموجود الوحيد العاقل أو المتكلم باللغة ، فإن وجوده لن يحقق تلك المهمة إلا ضمن الإطار الإنسانى نفسه ، مع اعتبار الفوارق النوعية بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد. وهذا ما يجعل كلام ابن عربى نوعاً من الإدهاش ، لا يخدم أى غرض معرفى ، على المستوى التجريبى .

وهو يسير غير قليل فى طريق خيالاته السابحة ، يطرف الأخبار والتأليف، متحرراً من القيود والموانع التى تفرضها طبيعة البحوث المنطقية أو الثقافية للمنهجية وغيرها من أغراض ، فتسنى له كثير من الإغراب . يقول : « إعلم ان الله لما خلق آدم عليه السلام الذى هو أول جسم إنسانى تكون ، وجعله أصـــلا لوجود الأجســـام الإنســـانية ، وفضلت من خميرة طينته فضـــلة خلق منهـــا النخلة ، فهى اخت لآدم وهى لنـــا عمـــة ،

(٢٠) ابن عربى : مجلدة غير مرقومة .

وسماها الشرع عمة وشبهها بالمؤمن ، ولها أسرار عجيبة دون سائر النبات : وفضل من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة فى الخفاء ، فمد الله فى تلك الفضلة أرضاً واسعة الفضاء ، إذا جعل فيها العرش وما حواه والكرسى والسموات والأرضون وما تحت الثرى والجنات كلها والنار فى هذه الأرض كان الجميع فيها كحلقة ملقاة فى فــلاة من الأرض ، وفيها من العجائب والغــرائب ما لا يقــدر قدره ويبهر العقول امره . . وفيها من البســاتين والجنات والحيوان ما لا يعلم قدر ذلك إلا الله تعالى ، وكل ما فيها من هذا كله حى ناطق ، كحياة كل حى ناطق ، ما هو مثل ماهى الأشياء فى الدنيا ، وهى باقية لا تفنى ولا تتبدل ولايموت عالمها ، وليست تقبل هذه الأرواح شيئاً من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية سوى عالمها ، او عالم الأوراح منا بالخاصية : وإذا دخلها العارفون إنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسادهم ، فيتركون فى هــذه الدنيــا هياكلهم ويتجــردون » (٢١) :

ثم يمضى هذا الصوفى ، فيتحدث عن ماء تلك الأرض وطعامها وأبنيتها وسلوك زائريها ، ما فيها من خيرات ، مستخدماً الصور البلاغية بإفراط ، مؤكداً اختلافها أو ائتلافها مع ما هو مألوف وغير مألوف ما هو واقعى وما هو تصورى متناقض ضمناً ، تاركاً لنفسه مسرباً للتأويل ، بالقول : « وكل ما أحاله العقل بدليــله عندنا ، وجدناه فى هذه الأرض ممكناً قد وقع ؟ » (٢٢) .

ماذا نقول فى ذلك الركام ؟ : وسذاجة المتصوف ابن عربى وغفلته لا حد لها ، لا تسويغ لهذه المبالغات فى وصف عالم خياله المزعوم — الزاخر بكل مريح ولذيذ وسار — بعد ان اعتبره « بديلا » عن العالم المادى ، بالادعاء لا بالفعل ، فلم يجاوز إطار التصور الذهنى ، عبر أحلام اليقظة وأسقاطات الرغبات التى لم تجد لها متنفساً إلى الظهور بسبب سياسة القمع الصوفية ؟

(٢١) ابو عربى : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٢٧ وتاليتها .
(٢٢) المصدر نفسه ص ١٣١ .

إن وصف هذا العالم الغريب ، بما فيه من تلاوين ومغريات وأوضاع ، يضرب عرض الحائط باعتبارات التجانس فى المقاييس الفيزيائية وسواها ، فتركيبه متناقض بحسب وصف ابن عربى ، وهو — تبعاً لذلك — عالم تفريغ انفعالى ، يرجىء حصول الصوفى على المتعة واللذة ، ويدخله فى عالمها ، على المستوى التخيلى بمثابة نوع من « التعويض » عن الممارسة الفعلية . لذا فإن « الإرواء » يتم عن طريق إزاحة الطاقة فى موضوع بديل .

وإذا جاوزنا ذلك إلى الفكر الاعتقادى الدينى ، الذى يحيل إليه هذا العالم الموهوم ، اعترضت طريق الصوفى مشكلتان ، فقد أطلق القول — جزافاً — بأن ارضه المذكورة اكبر « بملايين المرات » من العرش وماحواه — الله ! . — والكرسى والسموات والأرضين وما تحت الثرى والجنات كلها والنار ، وإذا اخذنا كلامه على محمل التمثيل ، فلا يمكن تسويغ قبول ان الخيال يتجاور العرش والكرسى . . . : وغيرهما ، بحيث يصدق الادعاء الساذج بانبثاق كل ذلك من أصل « مادى » حشره دون ضرورة هو طينة قدر السمسمة.

مهما تكن حوافز ابن عربى ودوافعه إلى الرمز ، فإنها لا تنجح فى تلفيق سقطاته وأغلاطه وتناقضاته ، التكوينية والفكرية والاعتقادية ، بل تقف شاهداً على فهاهة وهشاشة وعدم جدوى هذه الرياضة الذهنية الحرة على بساط الترغيب فى السلوك الدينى ، ولذلك لم يرصوفينا بداً من التذرع بما يدفع عنه مجاهرة « الفقهاء » بانحراف اعتقاده الدينى ، فقال : « مازالت الفقهاء فى كل زمان مع المحققين بمنزلة الفراعنة مع النبيين » (٢٣) ، فأنزل نفسه حيث كان يدعى كل حين ، على نحو يحقق رضاه الذاتى ، ويجد له طريق « خلاص » من القلق الناشىء عن ملاحقة أولئك الزمرة من المفكرين الدينيين المناوئين ، الذين يعدون مصدر تهديد مباشر لوجوده الفكرى

(٢٣) ابن عربى : روح القدس ص ٩٠ .

والواقعى ، حال دون تحقيق مطامحه الكثيرة عبر أسفاره العديدة فى بلاد المسلمين :

ومن المفيد للاطلاع على مكنونات نفس صوفينا المرسى ورأيه فى مقومات النبوة ، أن نقابل بين تناولين اثنين لأثر دينى شهير شائع ، هو حادثة « الذبح » التى تنقلها الكتب عن « إبراهيم – النبى » ، وتعد نموذجاً يحتذى فى « التضحية الإنسانية » والانقياد لما هو إلهى ، غرضه الأساسى تأكيد « الثقة » فى الله ، من خلال الانصياع التام لرغباته ، والتوكل عليه فى مباشرة السلوك المصيرى أو عقد العلاقة مع آخرين . فقد عرض ابن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » لهذه الحادثة من منظور دينى ، يحمل آراءه ومواقفه التفسيرية الخاصة . تناولها « سورين كير كجارد » فى كتابه « الخوف والإرتجاف » من منظور الفكر « الوجودى » الحديث ، الذى لا يؤمن بفكرة الثبات ، ويعتبر التغير سمة مميزة للفكر البشرى كله .

نقل « أبو العلا العفيفى » رأى المفكر الاستشراق « نيكلسون » فى وصف أسلوب ابن عربى فى هذا الكتاب ، فقال عن صوفينا : « إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التى نعرفها فى كتابات فيلون اليهودى واريحن الاسكندرى . ونظرياته فى هذا الكتاب صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها ، لأن لغته اصطلاحية خاصة » ، مجازية معقدة فى معظم الأحيان . . ويمثل الكتاب فى جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسى العميق الغامض » (٢٤) .

ويضيف العفيفى إلى الرأى السابق قوله عن ابن عربى : « لا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً ، لا سيما إذا عمد إلى الحيل

---

(٢٤) أبو العلا العفيفى : مقدمة « فصوص الحكم » ص ١٢ .

الفظية فى الوصول إلى المعانى التى يريدها » (٢٥) ؛ وأجمل خصائص أسلوب صوفينا فى نقاط ، أهمها : (٢٦) .

١ — ان ابن عربي يعتمد تعقيد البسيط واخفاء الظاهر ؛ لأغراض فى نفسه . فعباراته تحتمل فى اغلب الأحيان معنيين على الأقل ، أحدهما ظاهر وهو ما يشير إليه ظاهر الشرع ، والآخر باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ، ومن يعمق النظر فى معانيه ومراميه يدرك أن المعنى الثانى هو الهدف الذى يرمى إليه . أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع ؛ فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى ان يتهموه بالخروج والمروق .

٢ — انه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية ، على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة فى القرآن والحديث فيحملها من المعانى ما يخرجها عن أصلها : فـ « الخير » الذى تكلم عنه أفلاطون « والواحد » الذى تكلم عنه أفلوطين ، « والجوهر » الذى تكلم عنه الأشاعرة و « الحق » و « الله » كما يفهمهما المسلمون ، كل هذه مستعملة عنده بمعنى واحد ، وغير ذلك كثير .

٣ — قوة التفكير عنده خاضعة إلى حد كبير لقوة خياله ، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات فى إيضاح أدق المعانى الفلسفية فى مذهبه ، فيؤدى ذلك إلى تضليل القارىء الذى يأخذ بجميع لوازم ذلك :

٤ — لا يلتزم الرمزية — على صعوبتها — التزاماً مطرداً . فإذا رمز بشىء فى موضع ، عاد فرمز به هو نفسه إلى شىء آخر .

٥ — كثيراً ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ، حيث لا توجد صلة ظاهرة بينها ، فيؤدى إلى خلط كثير .

---

(٢٥) المرجع نفسه ص ١٣ .

(٢٦) المرجع نفسه ص ١٧ وما بعدها .

يستند موقف . كير كجارد إلى شخصيته الحرة ، الذى يظهر فيه ما يظهر فى الشخصية الإنسانية من دوافع وأهواء وميول . أما موقفه المذهبى الرمزى فيتجلى فى حرصه على جعل « إبراهيم » رمزاً للقلق — الخالق : ويستنبط مما ذهب إليه ثلاثة انواع من القيم التفسيرية ، هى :

(أ) ما يظهر فى النسق المنطقى للمحاكمات والقضايا الفلسفية ، من خلال أصول مذهبية قابلة للتحديد :

(ب) ما يمكن فى تحليل الأحوال النفسية من هوى جامح ، يظهر فى تفسير قصة إبراهيم وما جرى فى ذهنه ، حين عزم على تضحية ولده ، وما فى ذلك من الإسقاط الشخصى المفعم بأحكام القيمة غير الملزمة التى هى تعبير عن مواقف عاطفيـــة .

(جـ) ما يظهر فى الطريقة الوعظية الملحاح ، التى لم تلتزم جانب الهدوء فى عرض الأفكار وبيان لواعج الهوى ولذائذ العاطفة ، حيث يتبدى العالم البديل الذى يطرحه المفكر مستقبلا للانسان .

أما موقف ابن عربى فمربوط بما دعاه : إدراك الحكمة الإلهية ، وموضوع ميتافيزيقاه يعتمد قيماً رمزية من خلال ظاهرة المكتوب ، ويدعى صدوره عن حقيقة مثالية تخرج عن حدود كل وصف . لذلك يتسم ترتيب فصوص الحكم وأسلوبه بـــ « الرمزية الباطنية اللتين وجهتا عرض أفكاره باقتصاد أحياناً ، وبإفاضة لم تكن لازمة اوموفقة فى أحيان كثيرة ، اتخذت شكل الاستطرادات والتداعيات المملة ، وأنواع القيم التفسيرية التى يمكن استنباطها من عرض ابن عربى (٢٧) هى :

(أ) اتباعه المنطقية أحياناً ، والتخلى عنها غالباً ، بل مخالفتها . ويظهر فى ذلك أصول مذهبية تصل إلى حد التناقض .

(ب) اعتماده تحليل الأحوال النفسية بالاستفادة من الخبرة الشخصية

(٢٧) أنظر ابن عربى : فصوص الحكم ص ٨٠ وما بعدها .

– وليس المعطيات العلمية – واعتباره مغزى التضحية ظهوراً على المستوى الروحي ، رغم إقراره أن القصصية المتبعة في السرد لا يمكنها تجاوز إطارى النفس والجسد ، وهذا كله مشحون بأحكام قيمية متفاوتة .

(جـ) رمى بأسلوبه غير المباشر في عرض العواطف والدوافع الإنسانية ، إلى التسامي عن الآفاق النفسية المألوفة ، وقد حرص أن لا تكون معرفته نتاجاً للاصطلاع العلمي ، ولا ترتد إلى الذكاء التحليلي والتركيبي . وابتعد عن ذلك لزعمه الوصول إلى معرفة يتحد فيها العارف والمعروف ، ويؤلفان أمراً واحداً ، وهذا عالمه الخالد الذى يكرره .

وضع كيركجارد « الشاعر » في أعلى مراتب الكمال ، فهو – إن لم يبلغ شأو البطل – يدرك عظمته ، وقد امتدح قدراته وطرق تعبيره عن العواطف والأهواء والميول والذكاء التحليلي والخيال . اما ابن عربي فقد اعتبر « العقل المحض » طريق الوصول إلى التعبير عن المعرفة الذوقية ، التي لا تتحقق إلا بروحانية صرف – أى بوحي :

هكذا تبدو الغاية والطريقة والأسلوب مختلفة بين المفكرين ، وما هو مشترك بينهما : موضوع الذبح أو التضحية ، ومع ذلك تتلاقى سيرورة المعاناة النفسية الإنسانية ، وتتلامح أطوار القلق والخوف والصراع ، عبر شحن إنفعالى لـ « الديدنلو » يتصاعد بحسب المواقف والأفعال والأحكام المتوقعة .

فمركز الاهتمام والتأمل عند كيركجارد، هو إبراهيم، حيث يعتبره رجلا عادياً ابتلى بلاء جسيما ، بسبب الحالة التي يقاسيها ، في خيار الذبح او عدمه ، وما ينشأ عن كلا الوضعين من مشكلات . اما ابن عربي فيخلع عن إبراهيم الصفة الإنسانية ، ويجرده من نفسية الرجل العادى ، فتضيع كل مقابلة بشرية ، وتتركز جهوده النظرية على بيان درجة نبوة إبراهيم والكشف عن سرها ، وتقع الهوة الفاصلة بين العالم الإنساني الواقعي الصوفي

والعالم الخيـــالى للنبى ، ويبـــدو الأمر بعيداً عما يعنى الإنســـان وضرباً من التأمل لحالة نموذجية مثلى .

يستغرق أعماق كيركجارد إيمان بفكرة إمكان وصول أى امرىء إلى درجة إبراهيم — النبى ، إذا اكتملت فيه مقومات ذلك النوع من العزيمة والإيمان، اللذين رآهما كيركجارد فى ذاته الإنسانية . ووقف ابن عربى فى منتصف الطريق ، إذ رأى إمكان اختيار أى امرىء الطريق الإبراهيمى ؛ فيبلغ درجة الولاية بإيمانه ، لكن لن يصل إلى درجة إبراهيم فى النبوة ، فهو أباح التجربة وتوقف عن التسمية .

لذلك اختلفت بنية المشكلات التى أثارها كل من المفكرين ، وتباعدت بحسب كل وجهة نظر ، وأهم القضايا التى استخلصها كيركجارد من قصة إبراهيم ما يأتى :

١ — أمر الله إبراهيم أن يقدم ابنه قرباناً له ، وهذا الأمر يناقض مبادىء الأخلاق ، كما يناقض المشاعر الإنسانية . فما هى الآلام التى تساوره بسبب ذلك ؟ ، وهل ثمة أحوال تعلق أو ترفع فيها مبادىء الأخلاق ؟ ! .

٢ — لقد سلك إبراهيم مسلكاً يخالف الأخلاق الإنسانية ، إطاعةلأمر ربه ، فلم لا يعتبر قاتلا ومجرماً — مع اعتبار عمله واجباً مطلقاً نحو الله؟ ! .

٣ — لم يشرح إبراهيم دواعى فعله لأحد فهل لصمته سبب معقول ؟ .

٤ — الأمر الذى تلقاه إبراهيم هل أتى من الله أم هو تغرير وخداع من الشيطان ؟ ! . ولما كان المعروف ان الله لا يكلم إلا رسله فهل سأل إبراهيم نفســـه : هل أنا رسول الله ؟ . . أم من هو فى واقع الأمر؟ .

واضح أن جميع هذه المشكلات والقضايا التى أثارها كيركجارد تتعلق بالقواعد الأخلاقية التى تهم مجتمع البشرية جمعاء وترتبط بحالات

النفس الإنسانية التى تصدر أفعالنا عنها وإن لم تكن بعيدة عن الميتافيزيقا التى ترتبط بها على نحو غير مباشر . وتنطلق فى الأساس من إزاحة الطاقة النفسية «ديدنلو» من موضوع معرفى إلى آخر وتلح على معالجة مشكلات « إيمانية – قيمية » تتبدى على بساط البحث عبر طرح القضية الأساسية المتمثلة فى « النبوة » ومدى استنادها إلى الواقعية الإجرائية أو انبثاقها من التأمل الشخصى وماترتبط به من آمال ورغبات .

ولا يخلو الحل عند كير كجارد من الإيحاء بأن قضية « التضحية » التى هى أبرز مميزات « الإيمان » الحقيقى لا يمكن أن تتم دون إرهاص شخصى متعب ، يتم من خلال تركيز الاهتمام على موضوع الوجود ومتعلقاته انطلاقاً من حالة ،الشعور بانعدام القدرة الإنسانية على « تغير » ما هو إلهى : فينحصر الجهد البشرى فى الوصول إلى رتبة – ولو متدنية – من إدراك ما هو مفارق غير قابل لأحكامنا فى حالتها الراهنة .

ويبدو هذا الخلاف بين ما هو إلهى وما هو إنسانى صميمياً لا مجال إلى الخلاص منه مما يجعل الحل المعرفى مستحيلا على المستوى العقلى العلمى بالقياس إلى القدرات الإنسانية المتواضعة وكأن اداة معرفة الإلهى غير كافية لتحقيقها .

أما الموضوعات والقضايا التى بحثها ابن عربى فتختلف عن ذلك وهى – من المنظور المقابل لما سلف – كما يأتى :

١ – لماذا يوصف إبراهيم بأنه خليل الله وما هى منزلته الروحية ؟ .

٢ – ما معنى الإنسان الكامل ؟ وكيف يمكن الوصول إلى معرفة الحقيقة العليـا او النهائية ؟ .

٣ – ما معنى الأمر الإلهى والإرادة الإلهية وما هو التجلى والجبر والعلاقة بين الله والإنســان ؟ .

٤ — ما هو سر الفـــداء حيث ذبح إبراهيم خروفاً بدلا من ولده ؟ :

وجميع هذه المشكلات والقضايا تتصل بالميتافيزيقا مباشرة ؛ ولا ترتبط مع المعطيات النفسية والتحليل المنطقى ، إلا بأسباب واهية جداً . وقد أريد لها الانفصال، عن أحوال الأخلاقية الإنسانية ، فقطع ما بينهما من أسباب؛ وانحصرت فى مفاهيم لغوية وتأويلات ، إضافة إلى الجهد التلفيقى الظاهر فى القضايا الأساسية والمستخلصة حيث بدت مفروضة بمثابة مسلمات او مصادرات أو آراء شخصية تعبر عن حالة معينة ، هكذا تبدو القضية بعيـــدة عن الاهتمام بالمصـــير الإنسانى العام ، شاهداً تاريخياً على طريقة من طرق الفهم أو القبول :

وقد احتفظ ابن عربى لإبراهيم بطبيعته الإنسانية ، من حيث عجزه عن التعبير عن رؤياه ، وقصور خياله عن إدراك مقاصد ذلك الإختبار بحلمه تضحية ولده : وجعل مشكلته فى معرفة ما إذا كان عليه التعبير عن الحلم بتأويله أو التصرف وفق ظاهره ، فهو — بذلك — يواجه مشكلة المعرفة الجوهرية ، وحله حل « إحباطى » ينطوى على الممارسة السلبية ، إلى جانب غموضه : فهو يعتبر « الاصطفاء » الإلهى المستند الأول فى وصول المفكر — الإنسانى إلى الحقيقة واكتشاف الوضعية الصحيحة او الصـــادقة فى مجريات هذه الحياة ووقائعها :

هكذا ينقل ابن عربى مستوى المشكلة ، من إطار التحصيل ، إلى الهبة والاختيار ، ويبطل — بذلك — كل جهد شخصى إنسانى فى التقـــدم ، بعيـــدا عن العناية الإلهيـــة ، بل التسيير الإلهى وما ينطوى عليه جـــبرية :

وقد خرج الصوفى المرمى من الصراع بين القسر والاختيار ، باعتباره خدعة : وذهب إلى أن القسر يكون إذا نزل بنا أمر بالرغم من إرادتنا

«الخاصة ، ولكن اللهّ يرسل ما تتطلبه أعناننا الثابتة وتقتضيه ، وهذا يعنى تلقينا الأمر من طبيعتنا الأصيلة . وان ما نفعله هو إظهار تلك الطبيعة»

ومرد ذلك عند محى الدين هو : أن المخلوقات ظهرت للوجود حين تراءت الأسماء الإلهية فى الأعيان الثابتة ، ويتلقى كل من هذه الأعيان الفيض الإلهى الذى يوائمه هذا الفيض الذى يتجلى فى كل مخلوق يدعى الرب ، فيدعى المخلوق — مقابل ذلك — بالعبد او المربوب ، ويعطى كل رب مربوبه الأوامر التى ترغب فيها طبيعة هذا المربوب ، ولذلك امتنع أن نتلقى أوامر تكون قاسرة بأعيانها الثابتة ، وكل ما هنالك أننا نتلقى اوامرنا الخاصة التى تؤثر فينا . فكل عبد يرضى ربه ويحبه ، إذا تصرف كما تقتضيه طبيعته الأصلية .

هذا الحل الذى قدمه ابن عربى حل نظرى صورى ، يستند إلى مفهومات لغوية يستدعى بعضها بعضاً ، بحيث توهم أن هذه العلاقة هى من النوع السببى أو الوجودى أو الغائى وغير ذلك . لكن تحليله يظهر صدوره عن ميتافيزيقا أخلاقية ، تعد « الفضيلة » فى ما يبذله الإنسان من جهد لمعرفة عينه الثابتة ، وما تتطلبه هذه الماهية — التى تعتبر غامضة بذاتها ، من حيث اختلاف الرأى حول وضعها الأمثل — فتبدو القضية دوراً منطقياً ، تفترض برهاناً ما يجب أن تقيم عليه البرهنة .

ويبدو « الشر » فى هذا الإقرار : إهمال المرء عينه الثابتة أو إغفالها ، فبمعرفة هذه العين على النحو الصحيح هى « حكمة » النفس ، والنفس — ههنا — نفس هادئة حبيسة الفكر ، غايتها إنجازها رسمه الله لها ، دون أى تطلع حر إلى ما هو غير ذلك ، وهذا مما يجعلها زعماً نظرياً يختلف عن الإنســانية الواقعية ، فلا تجتمع معها إلا برد هــذه إلى تلك .

يقول صوفينا : « فالمرضى لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضى فيه . ففضل إسماعيل غيره من الأعيان

بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً ، وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها (ارجعى إلى ربك) ؛ فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذى دعاها فعــرفته من الكل ، (راضية مرضية) .(فادخلى فى عبادى) من حيث ما لهم هذا المقام . فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين : لا بد من ذلك ، (وادخلى جنّتى) التى بها ستّرى ، وليست جنّتى سواك فأنت تستّرنى بذلك : فلا أعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بى .فمن عرفك عرفنى وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها . فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة بك من حيث هو لا من حيث أنت

فـــأنـــتَ عبــدٌ وأنـــت ربٌّ
لمـــنْ لــه فيــهِ أنــتَ عبْــدُ
وأنـــت ربٌّ وأنـــت عبـــدٌ
لمَـــن لـــهُ في الخِطاب عهــدُ
فكـــلُّ عقــدٍ عليــهِ شخــصٌ
يُحِلُــهُ مَــنْ ســواهُ عَقــد

فرضى الله عن عبيده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى : فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال ، والأمثال أضداد لأن المثلين لا يجتمعان إذ لا يتميزان ، وما ثم إلا متميز فما ثم مثل،فما فى الوجود مثل ، فما فى الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشىء لا يضاد نفسه » (٢٨) .

(٢٨) ابن عربى : فصوص الحكم ص ٩١ وتاليتها .

ينشأ عن ذلك أن المصائب لا تأتى من الخارج ، لأنها من متطلبات الأعيان الثابتة ، حتى أولئك الذين يخلدون فى جهنم يشعرون — بعد أمد — بعذوبة العذاب ، لأنه يناسب معطيات طبائعهم الأولى . فمن جهل طبيعته الأولى ، أو من يفقه حقيقة تعاسته ، تمرد على ذلك الضيق والتسويع ، ومن عرف أن المصيبة جاءت من عند الله لبث صامتاً ، وأما من بلغت معرفته عينه الثابتة وجد فى الألم خاصية لوجوده ، وشهد فيه جنة ربه . هذه المعرفة ضرب من الجهل الذى يرضى به العبد ربه ، وهذا هو الرضى الحقيق . وتلك هى المرتبة الروحية التى وصل إليها إبراهيم وولده إسماعيل أو إسحق .

هكذا يستقر سعى ابن عربى على معرفة هى ضرب من الجهل ، يرضى به العبد ربه . فإذا بالسعى المعرفى قضية جوفاء غير حقيقية ، لا يتجاوز إطار الترادف اللغوى بين ضدين ، كأن صوفينا قد حكم بعدم اختلافهما ، وبالمساواة بينهما . فهذه الطريقة الصورية فى الربط لا تتصل بأى معطى عملى ، وتكتفى بتحليل المعانى التى تشـير إليها الألفاظ المستخدمة ، بعيـدا عن كل ما هو واقعى إنسانى .

فإذا التفتنا إلى مراتب الوجود عند المرسى ، ألفيناه يضع الكائنات فى درجات من الله ، بحسب شعورها بالسعادة ، معتبراً أقربها لله هو الذى يشعر بالسعادة العظمى ، وتزداد درجة التجلى كلما كبرت المسافة التى تفصل الكائن عن الله . ويذهب إلى أن أقرب المراتب : مرتبة الجواهر ، ثم الذرات ، ثم النبات ، ثم الحيوان ، ثم الإنسان فى آخر الترتيب .

هذا هو « المنحنى الهابط » للوجود ، وكلما ابتعدنا عن الأصل ازداد الميل والإنجذاب إليه . فإذا سلك الإنسان الطريق الروحى ، يمر مرتقياً بالتدريج العكسى ، على المراتب المتتالية : الحيوان والنبات والذرات والجواهر ، حتى يصل إلى الله ، وهذا هو « المنحنى الصاعد » للوجود .

ويرى ابن عربى — فى هذا السياق — أن خاصية مرتبة الحيوان هى :

أن الإنسان حين يكون فيها لا يسمح لفكره ،أو لرأيه الشخصى ، بمعارضة أمر الله ؛ وإنما يجعل إرادته وفق أمر الله ، ويفيد أن إسماعيل كان يجتاز هذه المرحلة حين « الابتلاء » ؛ لذلك عبر « الكبش » تماما عن درجة ولايته ، وهذا هو سر تضحية الكبش ؛ وقد جعل ابن عربى طريق معرفة « الحقيقة العليا » منازل أو مقامات ، هى : مقام التجلى ، مقام السر ، مقام يغيب فيه التجلى والسر ، ولا تحصل درجة الولاية — بمعناها الحقيقى — إلا بعد بلوغ المقام الثالث ، ودرجة « النبوة » وراء ذلك، وللوصول إليها ينبغى النزول بعد الصعود ، ثم الوصول من جديد إلى مرتبة الإنسان :

هذه هى الصورة المشوهة التى أنشأها ابن عربى من متوافر المعلومات عن « المعرفة عند أفلاطون» ، بجدليها الصاعد والهابط ؛ وقد زادها تقليداً جعله إتمام تلك الرحلة صعوداً إلى الله — عند المسلم — هو ليلة المعراج رمزاً وإتمام تلك الرحلة هبوطاً يدعى رمزاً ليلة القدر ومعنى ليلة القدر — عنده — ظهور جسم الرسول أو التجلى ، وفى هذه اللحظة تتجلى الحقيقة المحمدية . وهكذا تبدو درجة النبوة أعلى من درجة الولاية ، ودرجة التجلى أشرف من درجة السعادة ؛ ويشعر الولى فى ذروة المعراج بغبطة وهناءة . لايرغب معهما فى الهبوط إلى حال البشر .

أما كيركجارد فلم يرد لتجربته التعبيرية ذلك الذى مر عند ابن عربى ، واكتفى بقصرها على الواقع الإنسانى والأخلاق البشرية ، فابتعد بها — ما استطاع — عن متنازل الميتافيزيقا وكان دأبه أكثر التصاقاً بتحريك عواطفنا ، فى حين اكتفى محيى الدين بتكريس مشاعر النقص والقصور والفشل والخوف والقلق ، لكى يتسنى له صياغة صورتى « العذاب » و « العذوبة » عن طريق الرد اللغوى ، وبملاحظة قابلية الديدندو للإزاحة ، حيث يحقق موضوعات يتم التوصل إليها — غالباً — عن طريق الليبدو ،

نظراً لاشتراكها جميعاً فى التركيز على نقطة أساسية هامة ، ترمى الوصول إليها ، تتمثل فى ربط « الخلاص الإنسانى » بنوع من « الاصطفاء الإلهى » عدته الصوفية الدينية محورها الناظم ، خلال تجاربها العملية جميعاً .

لقد رأى كيركجارد أن الله – إذ امر إبراهيم – ترك له حرية أن يطيع الأمر أو ان يرفضه ، لكنه لو لم يطع لما امكن ان يكون نبياً ، وتصرفه المنافى للأخلاق الإنسانية هو الرمز الذى جعل من حالته ابتلاء حقيقياً . فالإذعان والقبول ظهرا فى القسرية التى وقع إبراهيم تحت تأثيرها ، وقبلها بصمت دون أن يثور عليها ، لعلمه أن تلك مشيئة الله ، ولايتغير من الأمر شىء ، سواء سمى ذلك إذعاناً غير متناه أو رضى مطلقاً .

الخلاف الشكلى – ههنا – لا يتمتع بقيمة حقيقية واقعية ، بل هو أقرب إلى الوهم فى تصور أحد الاحتمالين مكان الآخر . أو أن ذلك سوف يرتد إلى المفاضلة بين اختبارين متعارضين تماماً : يتمثل احدهما فى أن الرب قادر على إنفاذ مشيئته ، ولو كان عبده رافضاً إياها ، ويظهر الثانى فى أن القبول بهذه المشيئة هو شىء من المقدورات الإلهية المحسوبة سلفاً ،ولا مجال إلى مخالفته . ويرجعنا هذان الاحتمالان إلى « الجبرية » الإلهية أو الذاتية ، ولا مجال إلى الفرار منها ، فتبدوقضية الذبح – من أصلها – مجرد إشكال قصصى لا يستند إلى أساس منطقى ، بقدر ما هومستند إلى جانب ذوقى عاطفى .

لذلك تركز جهد كيركجارد على إظهار مشاعر إبراهيم ، بتأثير قلقه العنيف ، لأنه نوى ارتكاب فعل مناف للمشاعر والأخلاق الإنسانية – من جهة – ولعدم قدرته على تسويغ عمله أمام الآخرين – من جهة أخرى – فغدا نهباً لآلام الوحدة والعزلة والإحباط ، ويبدو أن قلقه كان ضرورياً ولازماً ، كى يصل من خلاله إلى إدراك « حقيقة » الوجود ، أى يغدو نبى الله ، فيحصل على تسويغ لما فعل .

اما بالنسبة لتنفيذ « الأمر » الإلـــهي ، المنافي للأخلاق ظاهراً ، فإنما يفسره وجود « الواجب ، حيث تقوم » علاقة » مطلقة بين الإنسان – بصفته فرداً – والله الذى لا حدود له . هذه العلاقة هى الحب والإيمان بالله ، فهى هوى جامح وجنون سام على نحو شخصى ، وبذا يتضح ان « الإيمان يبدأ حيث يتوقف العقل » .

وقد انتهى كيركجارد إلى ان المرء الذى يقيم « علاقة شخصية » مع المطلق ، يخرج عن نطاق ما هو « عام » ، وتغدو الأخلاق بالنسبة إليه أمراً نافلا . وما يقوم به من واجب تجاه المطلق ، قد يكون منافياً للأخلاق الإنسانية ، لكن صلته بالله تبقى صحيحة ، ويصبح « خليل الله » كالنبى إبراهـــيم .

هذه النتيجة التى وصل إليها المفكر الوجودى ، لا تختلف فى منطوقها عما وصل إليه ابن عربى . لكن كيركجارد يبدو أكثر توفيقاً ونجاحاً ، فى اطلاعنا على قضية هامة من قضايا الوجود ، فقد اضطر صوفينا المسلم الى الإيغال والتعمية وارتكاب المخالفات المنطقية والتدخلات اللغوية ، بغية تحقيق هذا الغرض اضطره إلى ذلك : ضآلة معلوماته وتقليده الأفلاطونية وحرصه على الإدهاش وفقدان الضبط المنهجى .

وقد توج المرسى ذلك السعى ، بتحديد مرتبة الإنسان – الذى فيه النبوة – من الملائكة ، فلجأ إلى قصة تمثل قضية « التحصيل المعرفى » لدى الإنسان الأول ، مستنتجاً ما أراد الوصول إليه سلفاً ، بطريقته التى لا تتقيد بالترتيب المنطقى وغيره من مقتضيات البحث .

يقول محى الدين فى ذلك ، مخاطباً « آدم » تلميذ الله : « قلت له : يا أبت إنى أريد ان تخبرنى بما علمت من الأسماء ، وهل كانت لك خلافة فى السماء ؟ . فقال لى : يا بنى إن القدم الواحدة مخصوصة بالسماء ، والخلافة ذات قدمين فلا يصح فيها وجود الخلفاء . وأما ما سألت عنه من معالم السماء ،

فإن الله عرض على الحقائق قبل تأليفها وعرفني بأسمائها وأسماء من يتألف منها ، وأعلمني بكيفية تركيبها وتصريفها ، ثم عرض على الملائكة تلك الحقائق وأخفى عنهم ما اشهدني من الدقائق ، لما تقدم منهم في حقي من التجريح كما رأيته في النبأ الصحيح ، فقال : انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، واشار إليهم لكونهم حاضرين ، ولو اراد الأسماء خاصة لقال : عرضها ، وفي قوله · عرضهم (٢٩) ، محجة واضحة صادقة يعرفها من فرضها . فعرفت الملائكة اسماء الحقائق في حال افتراقها ، حين اختصصت انا بمعرفة اسماء وتركيبات حقائقها ، فقالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك انت العليم الحكيم ، قال : يا آدم انبئهم بأسمائهم (٣٠) ، فألفت الحقائق بطريق ما وقلت : هذا فرس ، وألفتها بطريق آخر وقلت : هذا إنسان ، فأنبأتهم بأسمائهم ، فظهرت حجة الله على خلقه ، وقام لهم برهان حقه ، فبمثل هذه الأسماء اختصصت ، وهي التي على الملائكة نصصت ، وإلا فليس في الأسماء عند وجود الأعيان معرفة غامضة عند الأرواح ، لأنها على مجرد الإصطلاح ، ولهذا اختلفت عوالم العبارات عنها عند شهودها ولم تختلف المعاني التي بها قوام وجودها، ولهذا قالت العرب : هذا فرس ، وهو جواد . وهوطرف . وقالت الإفرنج فيه : كباله، وقالت الروم : ألوغ ، وقالت الترك : أت ، وقالت الأرمن فيه : تسي ، وقالت العجم فيه : اسب فالنفس تعقل معانيها، وإن اختلفت اساميها في مبانيها : فقلت له :هذه الأسماء الكيانية ، فهل اختصصت أيضاً بالأسماء الإلـهية ؟ ، فقال : عليها فطرت الصورة الإنسانية ، أنظرها فهي مصرفتك ، وتحققها فهي معرفتك ، وبمعرفتها تفاضلت أشخاص هذا الجنس ، وبمشاهدتها تقدس العقل وزكت النفس ، فقلت له : : كذلك وجدتها ، ولهذا عبدتها وما عبدتها »(٣١) .

---

(٢٩) اشارة الى سورة البقرة : الآية ٣١ ·

(٣٠) سورة البقرة : الآيتان ٣٢ ، ٣٣ ·

(٣١) ابن عـــربي : لطائف الأسرار (تنزلات الأملاك) ص ١٤٤ وما بعدها ·

يثير هذا النص لابن عربي مشكلة هامة وخطيرة ، تتبدى فى وجود نوع من الخداع أو التـآمر ، تم بين الله وآدم أبى البشر ضد الملائكة — لا يسوغه غير إدعاء صوفينا أخذ علمه عنه مباشرة — حيث جرى تلقين الله لآدم اسماء تركيبات الحقائق وطرق تركيبها ، ولم يلقن الملائكة سوى صورها القائمة دون معرفة بتصريفها ، كان هذا هو السبب الذى ادى إلى ظهور آدم عليهم ؛ فقد علم وجهلوا، بقدر من الله ؛ وهذا مما يجعل الموقف الإلـٰهى نوعاً من « الهروب » من مواجهة الملائكة ، الذين سبق ان جرحوا آدم بعدم السجود له من قبل ، كما ظهر ذلك واضحا فى موقف و« إبليس » الذى استكبره وصـوبه وأجله « الحـلاج » و« السهروردى »، وغـيرهما من المتصوفين .

لكن محيى الدين يقـع فى مغالطة تنشأ عما سلف ، وتتمثل فى اعتقاده ان ما حصل فى قضية سرّ الحقائق المركبة عن الملائكة .كشفها لآدم ، هو حجة الله على خلقه وبرهان حقه . إذ ان السياق يقتضى العكس ، فقد قام القطع « الجبر النفسى » او « الجبر الإلهى » ، لأن آدم والملائكة لم يأتوا بشىء من عندهم ، ما قالوا إلا ماعرفوه من الله .بإذنه . لذلك لم تستطع « النفس » الإنسانية — لا سيما « الخيال » الذى يتباهى به صوفينا — ان « تبدع » شيئاً بالمعنى الدقيق ، وما تم لم يكن اكثر من استعراض لمعلومات تلقينية محددة . وهذا ما يؤكده راى إبن عربى فى اللغة. حيث يذهب إلى ان النفس تعقل معانى الأشياء ، وإن اختلفت اساميها فى مبانيها ، عند الناس بحسب اختلاف التركيب اللغوى .

ويظهر ما تقدم طريقة صوفينا فى اعتماده النص القرآنى ، إعتماداً شخصياً يفسر رأيه الخاص : فى جعل الإنسان خليفة الله فى الأرض ليس فى السماء غير ان هذا الرأى إيمان صرف ، وليس قوله بأن « الخلافة ذات قدمين ولا تصح فى السماء برهاناً » .إنما هو إيهام تشبيهى بلاغى : ولو خطا

صوفينا إلى تحليل « الأسماء الإلـهية » التى ســأل عنها آدم ايضاً ،مستخدماً ما دعاه طريقة « التركيب » ، لاضطر إلى احد خيارين :

١ ـ القطع بعدم وجود تمايز بين الأسماء الإلهية فعلا . وهذا هو الحل الذى يضمن له وجود الواجب واحداً .

٢ ـ القول بأنها مركبة من حقائق ، وهذا يعنى أن الذات الإلـهية تنطوى على متمايزات ، فيكون فى الله كثرة ، هذا ما لا يقبله فيلسوف الوحدة .

لكن كلا الاحتمالين لا يخرجانه من انحصار رأيه فى « إيمان » لا يقوم مقــام « برهــان » :

وتظهر محدودية فهم إبن عربى لطبيعة اللغة ، عندما يتخذ « معيار » التفريق بمعرفة الأسماء بين آدم والملائكة ، انهم يعرفون أسماء الحقائق فى حال افتراقها ، وآدم يعرفها فى حالات تركيبها ، وما درى ان كل « علاقة » حقيقية يجب أن تكون « مركبة » ، بحيث يمكن كشف حدود ربط أطرافها هذا مما يجعل تفريقه محصوراً فى زعم لا ــ واقعى . وقد زاد ظهور فقرة فى الذكاء التركيبى : وقوعه فى أغلوطة « إيهام عكس اللوازم » حيث انتقل للبرهنة على ما تقدم ، بوضع معنى الاصطلاح اللغوى ، واعتباره حجة على الملائكة ، الذين يمكنهم ــ تبعاً لطبيعة اللغة نفسها ــ ان يضعوا عدداً لا يتناهى من الحروف المركبة والألفاظ المشتركة ثم يتم الإصطلاح على دلالاتها ، هذا وضع مألوف فى اللغة . فقد نزع عن الملائكة كل معرفة ، فى الوقت الذى كان يبرهن فيه على اقتصار معرفتهم على بعض أنواع المعارف دون اخرى ،و تحديده لذلك غير كاف .

ولم ينفعه هروبه من التعرض للمشكلة الكلامية ، فى تحديد رأيه ــ فى هذا الموضع ــ فى ذات الله وصفاته وأسمائه ، حين بت فى الأمر حلا لفظياً . فأوقعه ذلك فى جعل الصفات متخارجة عن الذات ، رغم احترازه بجعلها صور إدراك العبد خالقه وليس هدف عبادته ، فوقع ــ ثانية ــ

فى خطأ الفصل بين ما هى به الذات الإلـٰهية وما هو لها . ولن يغفر لابن عربى فيما ذهب إليه قوله : «فليس غرضى فى كل ما أصنف فى مثل هذا الفن معرفة ما ظهر فى الكون ، وإنما الغرض منه معرفة ما وجد فى هذا العين الإنسانى والشخص الآدمى »(٣٢) :

وبيان محيى الدين التالى ، يتضح بالدواعى التى أحرجت صوفينا إلى تلك المواقف وغيرها ، مما يفرضه رأيه فى وحدة الوجود . يقول : اعلم أن المعلومات أربع (٣٣) ، هى :

١ ـ الحق تعالى ، وهو الموصوف بالوجود المطلق ، لأنه ليس معلولا لشىء ولا علة ، بل هو موجود بذاته ، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الذات ، لكن يعلم بما هو عليه من صفات المعانى وهى صفات الكمال : وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع لا يعلم بدليل ولا برهان عقلى ولا يأخذها حد ، فإن الله لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شىء ولا يشبه شيئاً ؛ فمعرفتك به إنما هى أنه ليس كمثله شىء .

نلاحظ ـ ههنا ـ أن ابن عربى قد تابع المتكلمين فى موقفهم الصورى من قضية واجب الوجود، حيث قيل أنه واحد وجوده هو ذاته ، رغم أن ذاته ليست معلومة ، ويعلم بما هو عليه من معان ، فوقعوا بذلك فى غلط منطقى . إذ أن فرض عدم معرفة الذات يتضمن عدم معرفة الصفات ، لأن الأصل فى اعتقاد المسلم أن الذات لا تنطوى على كثرة ،وإلا لما استحال أن يوجد أكثر من إلـٰه . وذلك يفيد ـ من جهة ثانية ـ استحالة معرفة ما هو عليه الله من صفات المعانى ، وهذا ما دفع ابن عربى إلى اللجوء

---

(٣٢) ابن عربى : عنقاء مغرب ـ المقدمة .

(٣٣) أنظر : ابن عربى : الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٣ .

لطريقة التعريف بـ « السلب » حيث قال : معرفتك به إنما هى أنه ليس كمثله شىء ، وهى معرفة « غامضة » بالتعريف .

٢ — معلوم ثان ، هو الحقيقة الكلية التى هى للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم . ولا بالحدوث ولا بالقدم ، إذ هى فى القديم إذا وصف بها قديمة ، وفى المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجود قديم لاتصاف الحق بها ، وإن وجد شىء من عدم ، كوجود ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره — قيل فيها محدثة ، وهى فى كل موجود بحقيقتها ، فإنها لا تقبل التجزؤ ، فما فيها كل ولا بعض ، ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان ، ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم وكذلك لتعلم أيضاً أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه ولكنها أصل الموجودات عموماً وهى أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به ، وغير ذلك ، وهى الفلك المحيط المعقول ، فإن قلت : إنها العالم ، صدقت ، أو : إنها ليست العالم ، صدقت ، أو : إنها الحق أو ليست الحق ، صدقت : تقبل هذا كله ، وتتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتتنزه بتنزيه الحق ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها :

هكذا يبدو الخليط غير المتجانس فى وجود المشكلات والقضايا ، وقد تحول إلى حشد من الاحتمالات المتناقضة . يدخلها ابن عربى بوتقة الموجود ، ليتخلص من الفروق القائمة فى المنطق بين الجوهر والأعراض ، بين الله والموجودات الأخرى ، تاركاً قضية الخلق « من عدم » أو « عن عدم » خلف ظهره ، معتبراً أن كل ما يقال فى الكون والعالم والله صحيح من وجهة ما ، وبذلك يستقر له كل ما يذهب إليه من آراء ، منطلقاً من إمكانية التأويل ، الذى

يتيح أخذ الشيء وتركه فى القضية الواحدة ، أو اعتباره من جهة الله — تارة — ثم قلبه إلى جهة ما هو خارج عن الله. لكن هذا الخلاف ليس وضعاً حقيقياً فى هذا المذهب ، ولا يتجاوز درجة المماحكة اللغوية ، نظراً لأنه يعرض عن الواقع العملى ، ولا يعنى بغير التفسيرات المستنبطة من تعريفات يتبناها ابن عربى أو يضعها بنفسه ، فيضيع بذلك كل ما هو علمى أو منطقى أو اصطلاحى أو مقيد :

٣ — معلوم ثالث . هو العالم كله ، الأملاك والأفلاك وما تحويه من العالم والهواء والأرض وما فيهما من العالم وهو الملك الأكبر .

٤ — معلوم رابع ؛ هو الإنسان الخليفة الذى جعله الله فى هذا العالم العالم المقهور تحت تسخيره .

بذلك يتضح كيف « وضع » صوفينا الأندلسى الأسباب للمعلومات الوجودية ، وبنية « التشكيل » الذى مارسه فى تصور قيام الخليقة ، وطبيعة « العلاقة » التى أقامها بين النهائى واللانهائى ، حريصاً على عدم التفريط بالكرامة الإنسانية ، صارفاً الجهد لتأكيد موقفه الضمنى بأن حرية الفعل حق طبيعى وإلـهى للإنسان يجب أن لاتقف أمامها العوائق ، بدعوى التمسك بالنصوص الدينية :

ويبدو أن الموقف الصوفى — هنا — ينبثق عن إيمان بقضية أخلاقية ميتافيزيقية ، ترى أن « الشر » لا وجود له مطلقاً . وأن كل ما هو موجود فهو خير . لذلك فإن مجرد السلوك الإنسانى ، يعنى القيام بأداء رسالة الإنسانية ، من حيث التصرف على مقتضى ما هو فى الطبيعة الإنسانية ، ويكفى الإنسان نبلا أن يصل إلى عبادة الخالق كل حين من خلال معاناة ظروف الحياة نفسها ، كالتنفس والنظر والتفكير والحركة وسواها ، إذ تنتفى الفوارق الشكلية ويغدو كل شىء من الله وله وبه ، وتكتمل الصورة المثلى لوحدة الوجود .

الفصل الثـانى

اطلاق التوحيد

إذا تركنا صاحب وحدة الوجود ، إلى عقلية أخرى متصوفة ، مشت بالتصوف مرحلة إلى الأمام ، فاكتمل شكله فيها ، ولم يطرأ عليه تعديل جوهرى بعدها ، وجدنا « عبد الحق بن سبعين » الذى ولد فى « رقوطة » من أعمال « مرسية » فى الأندلس (٦١٤ هـ — ١٢١٧ م) فأمضى طفولته وأوائل شبابه ، بعيداً عن « اللهو واللعب . . واللذة الطبيعية التى هى فى جملة البشرية ، وأنفق صباه وأكثر فتوته طالباً العلم على الأساتذة الأندلسيين ، حتى توافر له التكوين اللغوى والدينى والفلسفى . وسافر إلى غرناطة ثم سبتة فى المغرب ، ثم إلى العدوة وبجاية ، ثم قابس فى تونس ، ثم إلى مكة —ماراً بمصر — فأقام فيها حتى مات سنة (٦٦٩ هـ — ١٢٧٢ م) .

وقد عزف عن « الرياسة العرضية المعول عليها عند العالم : : راطلع على القوانين المتقدمة كلها : الشرعية والفلسفية والأدبية ؛ وحصر الكتب المنزلة فيها وغير المنزلة ، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها » (١) .

(١) شارح « رسالة العهد » لابن سبعين — وهو مجهول . رسائل ابن سبعين ص ١١ .

زواج ابن سبعين بين الخيالات الصوفية الخصبة ، والنظرات الفلسفية العميقة ، والرموز المعرفية المختلفة ، فأتى نتاجه متميزاً ، يعتمد مبادئه الخاصة فى صوغ مذهبه الخاص ، وقام بدور فاعل فى الحركة الصوفية الدينية ، من خلال نظراته الشخصية التى اتسمت ببنائية متماسكة — رغم ما فيها من إشكالات اعتقادية ، أدت إلى مواقف مناوئة أو مؤيدة — طمحت إلى السبق و تجاوز ما هو معـــروف آنذاك ، من صياغات تعبيرية عن التجـــربة الصـــوفية(٢) »

تشكل الطريقة « الشوذية » الأساس الصوفى الذى تقوم عليه الطريقة السبعينية ، بما هى طريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، متأثرة باتجاه مدرسة « ابن مسرة » الذى تتلمذ عليه ابن عربى من قبل ، كانت استعدادات ابن سبعين النفسية التى دفعته إلى العزوف عن تولى المناصب الإدارية، الزهد فى أحوال الدنيا وشهواتها الزائلة ، قد لقحت بما حصله من فكر صوفى فى « التحقيق » عن السالك الشيخ « أبى إسحاق بن دهاق » وآرائه فى علم الكلام الذى اختص به(٣) ، زيادة على حفظه التاريخ ومعـــرفته الفقه والتفسير وذكره كلام الصوفية وأخبارهم :

لكن الفلسفة — على وجه التخصيص — هى التى تمثل محور الصياغة المذهبى فى اتجاه مفكرنا ، لما اتبعه من أصولها وأظهره من اعتماد عليها ، وقد أورد « الششترى » تلميذه فى إسناد طريقته الصوفية : هرمس ، وسقراط وأفلاطون والإسكندر الأكبر، إلى جانب الحلاج والشبلى والنفرى والحبشى وقضيب البان والشوذى والسهروردى وابن الفارض وابن قسى ،

---

(٢) انظر : كتابى : فلسفة الوحدة المطلقة .

(٣) أنظر : ابن الخطيب : الاحاطة فى أخبار غرناطة ص ٢٨٢ .

ومعهم ابن مسرة وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد وأبو مدين وابن عربى والحرانى وعدى ، ثم ابن سبعين ، دونما تفريق(٤) :

رفض ابن سبعين — فيما رفض — تعاليم الصوفية ، الثاوية فى الأطر التى كانت شائعة فى عصره ، ولا سيما كما تركها ابن عربى والقائلون بالحلول . وأظهر ذلك صراحة ، ودون مواربة ، قائلا : « لا تلتفت إلى جهة وهم هذيان بعض الصوفية ، ولقولهم توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، فإنه بعيد فى بعيد فى بعيد ، وهم فى وهمٍ فى وهم »(٥) . ورأى أن هؤلاء « الطائفة » ، وصولهم لا كالوصول ، وإدراكهم ، كالإدراك ، وبلغوا إلى حيث لا يصح أن يبلغ ، ولا هو صحيح »(٦) .

وقد أظهر عبد الحق براعة تلفيقية ، فى الملاءمة بين جوانب من الطرق الصوفية الفلسفية المختلفة ، وقيل : إنه « كان يتولى خدمته الكثير من الفقراء والسفارة أولى العبادة والدفانيس(*) ، ويحفون به فى السكك »(٧) ، وقد اعتبر السالك إلى معرفة الله ، لا بد أن يمر فى درجات مرحلية ، هى : « الصوفى ، للتجريد . ثم المحقق ، لمعرفة الوجود . ثم المقرب ، وهو الذى اجترأ من عين عينه على الأثر »(٨) . وأقر « ابن خلدون » طرافة هذا

(٤) المرجع نفسه ص ٤١ وما بعدها ، وقد جاء ذلك مبثوثا فى قصيدة ل « الششترى » .

(٥) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٤٣ .

(٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٤

★ جمع « دفناس » وهو الراعى الكسلان ينام ويترك ابله وحدها ترعى (أنظر : القاموس المحيط) . والمقصود : الرجال الزاهدون الذين لا يبارحون مجالس الذكر ؛ بقصد الانقطاع عن مؤثرات العالم المحيط ، والاستمتاع بالحضرة الالهية .

(٧) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٨) ابن خلدون : شفاء المسائل لتهذيب المسائل ص ٥٢ .

الرأى ، بقوله : « إنه مما لم يسمع ق محضر ، ولا قيل إنه ظهر فى دهر ، ولا مما دون أو علم فى فلاة ولا مصر »(٩) :

والمحقق – عنده – لا بد أن يكون قد قطع عوالم الذات المجردة ومقامات النفوس المركبة المجددة ، وشرع فى الرحلة إلى الحضرة المشار إليها عند الخاصة . ودخل فى عباد الله الصالحين ، وجعل نهاية الأقطاب بداية بداية بداية» (١٠) ، وهذا يعنى أن «جميع ما دون فى التصوف والحكمة وغير ذلك : مما يجر إلى هذا الشأن ، وجميع ماسمعت من العلوم المضنون بها ، والحكمة الإشراقية وسر الخلافة ونتيجة النتائج ، فكل ذلك فى الوجه الأول من وجوه التصوف »(١١) :

وقد قيل إن ابن سبعين قد اشتغل بعلوم الأوائل : من الفلك والحروف ، فتولد له نوع من الإلحاد . وصنف فيه ، وكان يعرف السيمياء » (١٢) ؛ ولقى كثيراً من المضايقات والاضطهاد ، فى كل قطر زاره أو بلد نزل فيه : وازداد هجوم المخالفين عليه اطراداً مع جراءة آرائه ، واشتدت الحملة ضد فلسفته الصوفية ، مع ضعف سلطة حماته من الحكام ق الأندلس : واتهم بالكفر والزندقة ، و« توافرت دواعى النقد عليه من الفقهاء ، زياً وانتباذاً ونحلة واصطلاحاً ، وكثر عليه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعاريض ، و قلت موضوعاته ، و تعاورته الوحشة (١٣) .

لقد جوبه صوفينا المرسى بأنواع من المواقف الإحباطية ، وجملة من التهديدات بالقضاء على حياته ، وكيد له فى كل مكان نزل فيه ، ودست عليه الآراء والأقوال ، ولم يستأنس جانب الخوف من الموت قتلا ، إلا خلال بعض مدة قضاها فى رعاية « أبى نمى محمد بن قتادة » حاكم مكة :

(٩) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٢٩ .
(١٠) و (١١) ابن سبعين : لأنوار النبى ص ٢١٩ .
(١٢) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .
(١٣) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٢٨٢ .

فكان يجاور فى « غار حراء »(١٤) ، متوحداً متحنثاً ، متأملا فى الوجود ومتعلقاته وأحواله ؛ محاكاة لنبى الإسلام . واجتهد أن يخرج عما بيده من مال ومتاع ، فقرب ذلك الناس إليه ، وزاد فى الشحن الانفعالى، إذ تمكن من إبدال موضوعات « الديدندو » يحقق له الشعور الغامر بالسمو والأهمية ، رغم ما كان يحدق به من أخطار ، أسهمت هى الأخرى فى دفعه إلى إكمال هذه الرحلة الصوفية . فجعلت منه واحداً من أهم المفكرين ، الذين تلهج بأسمائهم الألسنة ، وتؤلف الرسائل للرد على أفكارهم ، وتصادر كتبهم ؛ ويمنع الناس من تداول آرائه ؛ فيشغل المجتمع وسلطاته حاضراً وغائباً ؛ حياً وميتاً .

وقد لقى من القلق على نفسه الكثير ، إذ تهدده عدد من الفقهاء وأتباعهم من الجمهور ، ونسب إليه أنه كان يرتجى أن يأتيه الوحى ، فى غار حراء ؛ ويفيد بعض الإخباريين أنه » قد مات مسموماً «(١٥) بدفع من خصومه ؛ ويرى آخــرون أنه « فصد يديه ، وترك الدم يخرج حتى تصــفى ؛ ومات » (١٦) .

على هذا النحو كان لا بد من تذوق طعوم جديدة ، فى طريق « التحقيق » الطويلة عند ابن سبعين ، الذى أفاد أن : « الهرامسة (ه) — خاصة — علمره . فالكتب المنزلة أفادتهم. وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملة الإسلام . . وأتباعه من ملة الإسلام ، وجميع النبهاء فإنهم لم يصلوا اليه لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . . والصوفية كذلك ، إلا السلف الصالح ، أعنى صحابة

(١٤) ابن كثير : الموضع المشار اليه .

(١٥) الفاسى : العقد الثمين ج ٣ ص ٣٠١ ، و « كولن » فى Archives Marocaines, xxv, p 181.

(١٦) الذهبى : تاريخ الاسلام ج ٣٠ ص ٢٨ . ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٥١٦ .

سيد السادات محمد ، فإنهم علدوه . ومعلمهم هو العظيم الذى إذا نظر العارف فى شأنه وتتبعه وتصفحه وتأمله على ما ينبغى ويجمل به ويصح فى حقه ، علم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من قفره »(١٧) .

أما علامات هذا التحقيق — كما حدها عبد الحق — فهى مما يوجب شكر الله على « السالك » حيث تظهر فيه ، وترى من أشكالها و أحوالها ما يأتى (١٨) :

١ — قطع العــلائق :

٢ — معــرفة ملكوت كون الخــلائق :

٣ — خلاص طبيعة النفس المحمولة على موضوع حركة لواحق الحس من عالم الطبيعة وما بعدها :

★ جمع « هرمس » وهو لقب تســميه « الفرس » ومعناه : ذو عدل • و « هرمس الاول » هو الذى تذكر « الحرانية » نبوته • قيل انه أول من تكلم في الأشياء العلوية من الحركات النجومية • بل جده « آدم » عند « الفرس » أو « ادريس » عند « العرب » علمه ساعات الليل والنهـار ،وهو أول من بنى الهياكل ومجد فيها الله • وأول من نظر في الطب ، وقد ألف كتبا كثيرة بأشعار موزونة في معرفة الطبيعة • وكان سكنه صعيد مصر • أما « هرمس الثاني » فانه من أهل « بابل » مدينة الكلدانيين ، كان بارعا في علم الطب والفلسفة ، وعارفا بطبائع الأعداد ومن تلاميذه « فيثـــاغورث » • و « هرمس الثالث » سكن مصر أيضا ، وهو صاحب كتاب « الحيوانات ذات السموم » • كان طبيبا فيلسوفا عالما بطبائع الأدوية والحيوانات • جوالا فى المدائن ، خبيرا بطبائع أهلها • له كلام حسن في صناعة « الكيمياء » نفيس ، يتعلق منه الى صناعات كثيرة كالزجاج والخرز والفخار وما أشبهها • كان له تلميذ فى أرض « الشام » يدعى « اسقيلبيوس » •

(١٧) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٢٩ •

(١٨) ابن سبعين : كتاب القومية ص ١٢٧ •

٤ - الوصول إلى علم الوحدة وحضرة التوحيد :
٥ - معـــرفة الواحـــد :

وتكفل هـــذه المزايا المتوافرة فى المحقق أن يتم له قدرات خاصة ، تفرده عن بقية أنواع أصحاب التجارب الدينية الأخرى ، فى هذه السبل التى يرمى الشخص منها : الوصول إلى إدراك حقيقة الوجود على ما هو عليه موجود . ومن ذلك ما هو آت :

١ - فتح باب العناية والدخول إلى حضرة النهاية التاسعة :
٢ - مكالمة المعلوم الممكن بكنهه :
٣ - مشاهدة المعروف الواجب بجوهره ، والعلم بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وعلم ما لم يكن يعلم .
٤ - فتح باب الألوهيه له ، فيبصر الوسائل والدرجات الرفيعة ، ويراقب الرفيق الأعلى ، ويلبس ليس ، ويسلب أيس - وبالعكس :
٥ - يسمى نفسه بمدلول الأسماء الحسنى وينادبها به ، ويكثر من ذلك حتى يستجيب له الإسم الأعظم من مجموعها فيه .
٦ - يدعو بالاسم الأعظم ويملك فى الحين كل الكمالات الصديقية ، ويمكن من عالمها ، ويستخلف فى المنوطات كلها .
٧ - يحكم على عالم السفر المرسلة ، ويتصرف فى رتب الحيل المنزلة ، ويشتغل بتدبير الصم ، ويمتحن بالحين والكم .

فإذا قابل المحقق بين وجوده ووجود الكائنات الأخرى من جهة ، ووجود المطلق من جهة أخرى ، فإنه يسعد ويصعد وينال الكمالات ، وتكون بحيث لا يمكن أن يزاد فيها ولا ينقص منه :

هنا يخبر إبن سبعين السالك : « إنك لا تحتاج إلى غيرك الممكن منك ، لا يبقى لك توجه إلا إلى بدئك الحق الواحد ، الحق وحده . ولا يستطيع

أحد أن يجعل فيك نقصاً ، ولا تتركه أنت فى غيرك – إن شئت »(١٩) ، ويتابع سالكه ليحقق بالفقر الغاية القصوى » : « واخدم هويتك الثابتة اللاحقة الممكنة بالهو هو . . وبالفقر تظفر بالعزة والجلال ، وتكون على عرش كمالك وربك عنك راض » .

ظاهر أن ما ذهب إليه صوفينا لا يتجاوز إطار التصورات ، وهو يشعر بذلك مدركاً صعوبة الميدان الذى هو فيه ، لذا نراه مندفعاً فى كتابه « بد العارف » إلى شرح طبيعة المشكلات الميتافيزيقية التى أثارها ، فيقول : « صناعة هذا الكتاب صعبة ، فإن الكلام يدور فيه ويتداخل . . كل ما تقدم فيه هو المتأخر ، وكل ما تأخر فهوالمتقدم ، وكل ما يختلف فيه يتفق إذا كرر ،وكل ما يتفق يختلف إذا صرف »(٢٠) .

إضافة إلى الجهد النفسى الدائم ، فى تكريس الدعوة إلى الفقر والزهد بأوضاع الحياة الدنيا ، والإعراض عن التجارب السطحية فى العلاقة مع المطلق اللانهائى ، دأب صوفينا الرقوطى على حشد صنوف من المذاهب الفلسفية المختلفة فى كتاباته ، ظهرت – جميعها دون استثناء – موضع ازدرائه ، لقصورها عن إدراك « الحقيقة » كما تصورها ، وقد دفع ذلك بعض الباحثين إلى القول : « مذهبه فى تفسير الوجود يعتبر غاية فى التعقيد والإلغاز فى التعبير عن هذا المذهب ، ويصعب جداً تبين مرامى كلامه فيه . . ولا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية فى بعض عبارات ابن سبعين حتى نجدها وقد غابت عن فهمنا بالتدرج ، وانقطعت صلتها بما يليها من العبارات » (٢١) .

---

(١٩) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٣٣ .
(٢٠) ابن سبعين : رسالة الفتح المشترك ص ٢١٢ .
(٢١) أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٩٤ وتاليتها .

وقد اعتمد تصوف ابن سبعين لقيامه مبدأ واحداً ، هو التمييز بين ماهو « وجود حقيقي » وما هو « وجود وهمي » . وهذا أمر ليس باليسير – على محدوديته – لأنه لا يتحقق إلا عن طريق نفي المشخص، بالاستناد إلى المطلق، الذي يعتبر أن « الحق واحد ، وما عداه وهم » (٢٢) . والأوهام(*) بالتعريف « هي المستندة والمستند إليها بوجه ما » . ويمكن القول بأننا نحن تلك الأوهام ، بل نحن نحن ، بل هوهو ، بل لا يقال نحن ولا هو ، من حيث الإشارة والميل ، ولكنها تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء من كل الجهات ، ويصرف هو والهو هو إلى أنا ، ويجد الآنية والهوية معاً . »

يفرض هذا أن يتبع نقلة صرف « الهو » و « الهو هو » إلى « أنا » بغية إيجاد « الآنية والهوية » معاً ، خطوة أخرى مكملة ، هي اعتبار جميع الأوهام نتاج ما يعرض معقولنا من وقائع العدد والكثرة ، وما يؤثر من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبر عن معرفتنا ما هو محيط بنا ضمن ظروف المكان والزمان ، و« من علم هذا تجاوز ، واستعار الوهم ، واستند إلى ظل حقيقة وهمية ، وجعلها موضوعة لذلك الوهم ، وسمى ذلك ذاته ، وأوجد من لم يكن ، وأعدم من لم يزل »(٢٣) .

الذات الإنسانية – إذن – هي سبب القول بـ « وجود مشخص » وهو من أحوالها . أما الحقيقة فهي أن « الوجود مطلق » . وفي مكنة الذات هذه : إدراك ما قامت به ، من حيث أنها أوجدت ما لم يكن موجوداً « الأنا » وأعدمت من لا يزال ماثلا « الهو هو » ويتم لها ذلك عن طريق نزع الوهم ، وقد ذهب صوفينا إلى أن حقيقة العلم تتبين عند معرفة

(٢٢) ابن سبعين : كتاب الألواح ص ١٧٥ .

★ حصر ابن سبعين « الأوهام » في تسعة ، هي : العقول العلم، القياس ، الحد ، النفس ، العادة ، الاضافة ، الزمان ، المكان.

(٢٣) ابن سبعين : كتاب الألواح ص ١٧٥

النفس والعقل وما بينهما ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر (*) ، والمحو والنظام القديم ، والانسلاخ عن الآنيات المضافة والذوات المفارقة ، وتقدير العلل الموضوعة أولا وفساد نظامها فى الذهن(٢٤) .

ولا يتوافر ذلك كله إلا فى علم موضوعه الوحدة المطلقة ، يفيد من مكتسبات العلوم السالفة ، فيحتوى ما فيها من أشتات الصواب وأعلاق النجوع بتوحيدها ، ويتخطاها إلى درك الحقيقة مطلقة . هذا العلم « علم التحقيق » لا يقدر الفيلسوف والصوفى والكلامى على إدراكه والإتصاف به ووصف ماهيته ، دون التحقق بالوحدة المطلقة .

موضوع هذا العلم هو « الحق » وغايته « الحق » ، وهو هو « فلا زوال للحق ولا شك فيه ، ولا يأخذ النقص ولا يختلف ولا يتغير » . وهو الذى به الشىء ما هو ، وهو الشاهد لنفسه ، المتفق من جميع جهاته .. وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه .. إنه هو المطلوب ، وبه يطلب ، ومنه الطالب ، وله ، ومنه وعنه الكل »(٢٥) .

★ يعتمد ابن سبعين ثلاث أنواع اعتبارية للوجود الحق الواحد هى : ١ - الوجود المطلق : هو الله . ولا موجود على الاطلاق ولا واحد على الحقيقة الا هو . وقد أطلق عليه اسم « دائرة الوجود » ورأى أن « المطلق اذا ذكر نفسه ذكر كل شىء . ٢ - الوجود المقيد : أنا وأنت ، والذوات كلها ذات الوجود، لا من جهة ما يلزم عنه ، فالعالم وما فيه : الروحانى والجسمانى لا حقيقة له الا بما يسرى للحق منه بالفعل ، و « اذا ذكر الوجود المقيد نفسه ذكر لا شىء ، وعاد لا ذاكرا ولا مذكورا . ٣ - الوجود المقدر : جمع ما يقع فى المستقبل . وهو مثل المقيد فى آخر أمره . (أنظر : كتابى: فلسفة الوحدة المطلقة) .

(٢٤) أنظر : ابن سبعين : بد العارف ص ٢٥ .

(٢٥) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٢٧ .

لكن هذا العلم لا يلقن بـ« المنطق الصورى » الذى كان أداة الكثيرين من الباحثين الدينيين ، بسبب قصوره . والمحقق المقرب لا يجد من يتكلم معه بمذهبه ، من حيث هو ، إذ « إنما يتكلم من حيث ما يقبله المخاطب ، ولا بد له أن يقدم له كلاماً هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم » (٢٦) . لذا فالمحقق يستخدم اصطلاحات وألفاظا وعبارات وأحوال الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة جميعاً ، حتى يتمكن من الإشارة إلى علم التحقيق .

فإذا ظفر المقرب المحقق بحقيقة الوصول « كان حاله أعلى وأجل من الذى يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلى، إذ المقرب لا يقنع إلا بالوجود المطلق ، وما يشير إليه الضمير هو فى الوجود المقيد ، ومعقول الإضافة غير منفصل عنه » (٢٧) :

كما أن « معرفة الوحدة هى العلم الإلهى ، والمقصود منه التوحد ، والموحد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة » (٢٨) .

ويعرف إبن سبعين الوحدة بقوله : « إنها حضرة علية بهية ، فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر والتحكم على وصفها بالألفاظ مما لا يحمل ولا يجوز ولا يمكن »(٢٩) : ويصل المحقق الغاية بـ « زمان حائل ، ومكان آفل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل، وخبير خبره ذات مخبره ، وعليم علمه من معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تتجلد ، وفرع هو ذات أصله ، ونوع لا عموم لجنسه »(٣٠) . وهذا

---

(٢٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٦ .

(٢٧) المصدر نفسه ص ٦٣ .

(٢٨) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٢٦ .

(٢٩) المصدر نفسه ص ٤١ .

(٣٠) الموضع نفسه .

يؤدى – بدوره – إلى أن معرفة الذات الإلهية « لا طريق لها إلا العلم والوحى معه والتأله والفهم عن الأمور ، لا من جنس ما يكتسب » (٣١) . ولا يمكن ذلك إلا بصرف الوجود المقيد – العالم الأصغر – الإنسان ، فإن « كل العجائب فى نفس الإنسان ، حتى استحسان النقص ، والإضراب عن الكمال –وهو الغفلة عن الله– وفيها أيضاً الله الذى هو به للذى هو العلى الأعلى ، فلذلك لا إله إلا هو ، وهو هو » (٣٢) .

هكذا تبدو « الأنا » فى مذهب عبد الحق فاعلة على نحو متواصل ، تنتقل بين الموضوعات المعرفية بحرية انتقائية واضحة، معتمدة على ما تحققه الشخصية من مشاعر اللذة ، الناجمة عن الاطمئنان إلى أن المشكلة الأساسية فى الوجود قد وجدت حلها . فمفكرنا الصوفى يحيل كل ما يمكن أن ينشأ من معضلات اعتقادية ومعرفية ، إلى النفس الإنسانية ، فى حالتها الفردية : ويعتمد إلى تكريس الشعور بالفردية ، من خلال اعتباره النتائج التى يصل إليها الشخص خلاصة الحقيقة ، رغم أن ذلك لا يتجاوز نطاق التجربة التأملية الخالصة ، وقد يدعو إلى بت كل ما يتعلق بالواقع فى بعض الحالات .

إن هذا الأسلوب الصوفى ، فى التعامل مع الموجودات ، من حيث هى أوهام لا وجود حقيقيا لها ، يجعل كل ما فى الكون داخل بوتقة ذلك التصور الذهنى ، الذى لا يفتأ الصوفى عن تأمله ورد جميع الظواهر والعواطف والأفكار إليه ، دون تمييز بين ما يجرى فى الطبيعة أو النفس أو العقل، متخذاً لذلك ذريعة أن الدين وما فيه من نصوص قد أكد على وجود الله فى كل شىء ، فى كل زمان ومكان ، دون استثناءات من أى نوع .

وقد شجع هذا النوع من « الملء » الإلهى ، على تصور جملة من العلاقات

---

(٣١) شارح رسالة العهد : رسائل ابن سبعين ص ١٨ .
(٣٢) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٥٣ .

الشخصية معه ، بحيث اندفع المتصوفون — وابن سبعين أحدهم — إلى إضفاء أشكال « احتمالية » استنبطوها من تعريفات الوجود ، كما عرضتها تجارب علم الكلام والفلسفة ، ووصلت المسلمين فى أثواب الفلسفة اليونانية والرومانية والعقائد البدائية ، إضافة إلى تراث المسيحية واليهودية الدينى اللذى اطلعوا عليه ، لتدبر وشرح النصوص القرآنية ذاتها ، وربط أسباب نزولها بسالف الأحداث التاريخية ، وقد مر معنا غير قليل من هذه النماذج .

لذلك احتل « التحديد » النظرى » لمسألة النفس موضع ارتكاز هام فى الاتجاه السبعينى ، وكان له من الطرافة والتعقيد ما جعل الدارسين يختلفون اختلافات شتى فى تعيين مراكز النظر فى هذه المسألة فيما كتب مفكرنا . حتى لقد ذهب بعضهم إلى أن : « تعريف ابن سبعين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانغلاق كلامه ، فنحن إذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فإذا ركبنا الألفاظ تعذر فهم معانيها ، ومن هنا كان المعنى الإجمالى لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب أن ابن سبعين يختمه بقوله : فافهم » (٣٣)

وقد ذهب مفكرنا مذهباً خاصاً فى ذلك عندما رأى أن موضوع النفس يجب أن لا يبقى مغفلا من البحث ، وأن الوصول إلى حقيقتها يتحصل « فى الانصراف إلى ما يجده الإنسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التى فيه المتوهمة التى تنصرف إليها المعلومات والمدركات كلها ، وهى مثل الكليات التى أحاطتها بها ، وكالمركز بالنظر إلى جذبها إياها ، وكالصور المقومة بالنظر إلى وجودها معها ، وكالصورة المتممة بالنظر إلى اعتبارها »(٣٤)

وانفرد مفكرنا بإفادته : « إن هذه القوى ترجع إلى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل ما يتوهم أو يتحقق أو يتوسط فى أمره ، وهى

(٣٣) التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٥٨ .
(٣٤) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٤٤ .

المعنى المشار إليه والمعول — بحول الله تعالى — عليه :: والذهن فى الكلمة الجامعة المانعة وبها ، كأنه محيط بها بثبوت غير معين ، ولا يمكن أن يكون معها شىء ، لا قبل ماهيتها ولا مع ما هيتها. بل لا يمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية » (٣٥) .

ويحدد ابن سبعين مذهبه فى النفس، لتقريبه من الأذهان المخاطبة ، على طريقة يسميها « تركيب الحروف » ، تقدم للمتعلم ، فيحصل له الفهم بها . يقول : « نبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفوس والروحانى والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجـــود والشىء والحـــق والأمر والذات والآنية والهوية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة » (٣٦) هى الوجود المطلق ، وبهذا استحقت العزة وانفردت بالبقاء ، فالله يعلم الله ، والعبد يذهب عند الله .

وإذ يختصر الرقوطى اتجاهه فى النفس ، يرى أنها : الطريق الذى يوصل الخواص إلى الوحدة المطلقة ، وأنها التى تظهر لنا أن جزاء المعصية قصاص لا بد منه ، فهى نور الإنسان الذى يتميز به عن العجماوات وسائر الموجودات الأخرى ، بما يشتمل عليه من عقل وعلم، وهى التى تمكننا من كبح جماح الشهوات والتخلى عن مشاغل الدنيا ، فتجعلنا مغتبطين بســعادة الوصول إلى الوحـــدة :

كما أن النفس هى السراج الذى يضىء سبيلنا القويمة بتحقيق قول الحـــق : أفى الله شك ؟ فاطر السموات والأرض (٣٧) : فعلم أن الحق واحد ، وينكشف لنا أنه القادر على جعل ما هو كائن خلاف ذلك ، من حيث هو وجود مقيد أو مقدر . فإذا أعرض الإنسان عن درك الوجود ،

---

(٣٥) المصدر نفسه ص ٤٤٥ وتاليتها .
(٣٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١ .
(٣٧) سورة ابراهيم : الآية ١٠ .

من حيث هو ، بسبب الأوهام من أحوال الضمير ، تخطفه العذاب نفى هذا الوجود .

والنفس مصدر السلام الذى يستشعره العبد ، بعد ثوابه ودخوله الجنة راضياً ، كما أنها مدركة الحساب الذى يلقاه المنكر بعد دعوته للوق عذاب الحريق ، وهى التى تميز نقمة أن يقف السالك عند حد العبادة دون تحقيق الوحـدة ، والتى يمكنّها إبصار غاية الفعل ، فتخلف « الواحد » فى معرفة المستقبل ، مما أثبته فى اللوح المحفوظ ، وبما هو يعلم غيب السموات والأرض ، وهو بصير بما يعمل الخلق .

وإن النفس لفاصل مجاهدة الشهوات الذى يحاسب عما يكسب الإنسان من أمره ما سعى ، ومفطورة على الدلالة إلى الواحد الذى يقابله الواحد (أ) أول ما تسمى به الإنسان ، إذ ليس يوجد سواه ، وهو هو(*) .

يقول مفكرنا : « وإذا أراد (الإنسان) أن يقف على الحق ، ويعاين

★ هذه قراءتى المقترحة للنص المكثف الذى يقول فيه ابن سبعين : « واسمع الكلام على النفس بمذهبى ،واعذر فى ذلك : النفس صراط الخواص ، وكوكب القصاص ، ونور التدلل ، وجهد التذلل ، وغبطة القرائن ، وسراج « أفى » « وكون » « كن » « لا كن » وعذاب نفى ، وسلام يمين رضيت ، وحساب شمال دعيت ، ونعمة الزيادة ، ونقمة العبـادة ، وخليفة النظـام المضاعف « بما » ، وفاصل الجهاد المحاسب « عما » ،والحروف على حرف بك ، فافهم » . (بد العارف ص ٧١) .
وهذا هو النص الذى اعتبره « التفتازانى » مثالا لانغلاق كلام ابن سبعين . وذلك ناشىء عن اقتصاره فى تحـديد مذهبه فى النفس ، على ما جاء فى « بد العارف » خاصة ، دون رأيه عنها فى « الرسائل » مما أثبته من تقسيمات ورد وتركيب ، وما يتصل بذلك من رأيه فى العالم ، الذى يعد الانسان جزءا منه . (أنظر : كتابى : فلسفة الوحدة المطلقة) .

مرغوبه بعين كماله ، ويظفر بكماله وحقيقته » ، فإن ذلك يتم لــه . ويسمى هذا « تحصيل الكمال الإنسانى » ، ويضع له طرقاً وأشكالا . أما الطرق فيحصرها فى تسـع ، يطلق عليها اسم « الإحاطة » وهى كما يأتى (٣٨) .

١ ــ إذا نظر الإنسان إلى ضميره وصرف القوى النفسية جميعها ، إلى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفعل مثل هذا فى جميع أموره الواجبة اللازمة العرضية ، فلم يترك شيئاً من المعلومات الأربعة (الواجب ، الممكن ، العـدم ، المحال) ، وجميع ما أدركه الحس أو تطرق إليه الوهم أو دل عليه الدليل أو علم بالبديهة ، والوجود المطلق والمقيد والمقدرة ، فلا يترك شيئاً من ذلك إلا صرفه لهـذه الكلمة ، آنئذ يتأنس بصيدها بالشرك .

ومما ينتفع به فى تحقيق الوحدة المطلقة فى هذه الطريقة : « تصور الحياة السارية فى الموجودات ، والسكون المستمد إلى الوجود وإلى وحدته » . فإذا لم يتأنس بالوحدة بالسلوك السابق ، عليه أن يختط سبيلا ثانية .

٢ ــ تأمل الذات العرية عن المادة صحبة سكينة وأشخاص ، ثم الثبوت بها بشىء لا كالمستند إلى شىء ولا كالمرتكز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحم به ولا كالحال فيه حلول الماء فى الإناء ، ولكنه وجود يسيل ولا يقف ، ويستمر ولا يختلف ، ويشار إليه صحبة مجموعه الأول والآخر والظاهر والباطن إشارة من شخص فيه فكان ثم كان ولا مكان ، ثم كون المكان ودبر الزمـان .

فإذا تأنس الرجل بذلك فنعم النهاية . وإلا ، فلا بد من اتبـاع ما يقوله مفـكرنا :

٣ ــ أكثر من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية ، مع علمك بأنه لا يصح فى الواحد من كل الجهات . وفائدة الاتحاد ضبط النفس بغبطة ما وهمية ،

---

(٣٨) أنظر : ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٤٦ ــ ٤٥٤ .

عسى أن تقل حركتها وتنفذ مباحث عادتها وتفرح بذاتها ، ويصح لك الشعور فى الضمير بالوحدة المخطوفة ، بالقوة النازلة من القصد إلى فيض الهوية التى يلحقها الحق المفروض المسمى بالروح والواسطة والرب المألوف والصفة ، كما يلحق الحسن الصورة .

فإذا لم يتأنس العالم ، وكان من صفه نفسه : « الجهل بالأول ، والجهل بما يحتوى عليه » ، فلا بد من اتباع الطريقة التالية :

٤ – اجعل إهمال البرهان الصناعى والأقيسة الصناعية والأقيسة النفسانية وجميع أنحاء المقدمات التى ما بين الناس والقضايا الحملية والشرطية – مقدمة ، والتوحيد الذى لا يصح معه توحيد ، بل يكفر به توحيد من لا يعلمه ، نعم ، وبواحده وموحده وتوحيده – مقدمة أخرى ، ويكون الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد ، والنتيجة الغبطة ، والقياس الاستخارة ، والبرهان انتظار الفتح .

فاصبر على هذا الاصطلاح بقدر ما يظهر لك بالوهم بسلب السلب وإيجاب الإيجاب ، بل يسلب الإيجاب وإيجاب السلب ، أو تترك الجميع صحبة ثبوته ، ولا تهمل ما تجده من جهلك بنفسك ، ولا تخف من جنونك فى هذا الوقت ، فإنه عالم أكمل ، وهو الذى يسمى فى كل لحظة وعندما تذكر صورة هناك وبه تصل :

فإن لم يصح التأنس بهـــذا ، وجب اتباع طريقة خاصة يرسمها ابن سبعين ، بقوله :

٥ – تصفح أحوال الملة وأحوال وضعها وأهلها ، وخذ نفسك بالتعليل فيها لا بالتصريف ، لأنك تريد أن تنال الإدراك الذى لا ينال بزائد عليه وهو مدرك ومدرك معاً ، من كل الجهات :

فإن تأنست ، وإن لا :

٦ – فافرض على وهمك تصور الفيض (*) لكي ينقطع عنك الإسناد العلمي ، وتتصل بالصورة الحاضرة ، فإذا وقفت هذا الموقف ولاحت لك نكتة الاتصال ، فاصرف الفيض إلى الوهم ، والصورة إلى أوله ، والمحض إلى آخره ، وللوقوف والاتصال إليك ، تجد أنك ما غايرت ولا غويرت : ولا تثبت على هذا الحال ، وانظر فإنك أكبر :

فإنك تأنست ، وإلا :

٧ – فارحل إلى رجل يدبرك بخواص الأسماء القائمة به :

فإن نلت ما تريد ، وإلا :

٨ – فارحل إلى غيره يدبرك بالتصريف ، ولا تقبل العبارة في هذه المرتبة ولا الإشارة ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة، إلا من جهة الشعور خاصة والنصيب الإلهي :

ولا تقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات ، بل تقول : نجد الوجود وتتصرف في الموجودات ونحتاج إلى أن نصل إلى دار: يستجيب فيك الجميع ، ويكون المخالف عندك أكثر من المألوف ، وتتبع ذلك حتى يكون الأمر بالعكس :

ولا تقتنع حتى تجد الذوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك والمحال من خبرك والواجب عينك والرب المألوف حرفاً من حروف دينك الذي فرضته على نفسك لا الذي فرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعاد كلامه عز وجل افتقارك إلى تعين ماهيتك حالا وخبراً ،

★ لاحظ المرتبة التي وضع فيها ابن سبعين « الفيض » بما هو مساعد على الدخول في طريق الوصول الى معرفة حقيقة الوجود من حيث هو موجود . وهذا ينفي عنه شبهة أخذه « نظرية الفيض » مذهبا ، مما وصفه به : ماسينيون ، مدكور ، التفتازاني » . (أنظر كتابي : فلسفة الوحدة المطلقة) .

ومشاهدته بسكون أخبارك هوية وآنية ، وتوحيده وقوفك على رشدك الثابت المعصوم بوجه ما :

فإن تأنست ، وإلا – فاعلم :

٩ – أن أمرك من فوق التصرف . ثم انظر إلى « الإحاطة » وتأمل ما فيها وحرر القول فيها ، وعندك أن تحصيل الحاصل محال، والعدم من كل الجهات لا يظفر ولا يظفر به ، وأن قولك : الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة ، وقد يقال معها بتواطؤ، بل هي الكل ، وإن صح أن يقال : كل الكل، العموم والخصوص الزوج والعدد والمعدود ، ثم غير ذلك ، من حيث هي كذلك .

هذا ما انتهى إليه بحث ابن سبعين فى فلسفته الصوفية لـ « الإحاطة » التى اشتهر بها وشهرها ، وقد قرر أن « المطلوب الخارج عنها باطل ، والداخل فيها مثله » لأنها ليست من قبيل « تحصيل الحاصل » الذى هو محال ، فهى لم تغاير شيئاً ، ولا غايرها شيء، ولا ماثلت شيئاً ، ولا خالفت ولا خولفت ، و « هى كل شيء ، وذلك الشيء كل شيء. فصح للظافر بهذه الحالة أنه : الأول والآخر والظاهر والباطن » :

ولهذه الإحاطة ثلاث حالات تتحقق على مثالها ، وتتمايز لدى كل امرىء أو بحسب المعطيات . ويتبين تفصيل ذلك بالآتى(٣٩) :

١ – إن كانت الإحاطة فى خبر الإنسان ، فقد أفيد المقصود (الإحاطة) وهماً . أى أن من كانت ذاته فى الخبر كان الكل وهماً .

٢ – إن كانت الإحاطة فى خبره وحاله معاً ، فقد أفيد تصريفاً . أى أن من كانت ذاته فى الحال كان حقاً وقتاً ما .

٣ – إن كانت الإحاطة فى ماهيته لكونه كان فى غير ما هيته ، فهو

---

(٣٩) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٥٤ وتاليتها .

وجود واجب . أى أن من كانت ذاته فى السكينة والتأييد والوجود الجائز ، كان الحق المنسوب بوجه أنقص ، ومن كان كذلك كان الحق المنسوب بوجه أوسط ، ومن كان كذلك كانت الحقيقة بوجه أكمل ، من كان كذلك وجد الله ، ومن وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولا شىء معه ، ووجد الأشياء فى ماهيته غير منفكة ، ووجدها قد قيلت على ذوات وهمية ، ومسميات خبرية ، ومستدركات منصرفة .

وهذا يعنى أن « الإحاطة » هى التى تنصرف بـ « التنزيه » إلى « الله » ويستدل عليها بدلالة مختلفة الحدود . « وهى حضرة الجمع الواحد المتفقة من جميع جهاتها، بإيقاع التحقيق بمعلوم الحق حق لحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر »(٤٠) : وتحقيق الإحاطة يكون بالانصراف إلى الله ، وبالتوجه والذكر ، وليس بالتعليم . ويرى أبو محمد أن : « من علم هذا الأمر بكماله ، علم الروح . والروح — هنا — شىء ما لمعنى ، لأنه فاعل أو منفعل » (٤١) . وتغدو النسبة الجامعة بين الإحاطة والموجودات هى هوية الوجود ، أما الذى فرق بينهما فهو وهم الموجود» (٤٢) .

وقد ذهب عبد الحق إلى أن النفس السعيدة — خاصة — هى التى تستجيب للنفس النبوية ، التى هى أعلى من كل نفس ، من حيث أن « النفس السعيدة تجيب دعوة الله فى الأرض بماهيتها من جهة الوجود . لا أنها سمعت ففهمت فحكمت فقبلت » ، ودعوة النبى التى جاءت تطلب الضرورة من الإنسان الكامل ، الذى أدركت نفسه السعيدة بكمالها النبوة لكونها الخير بالذات ، وليس لتذكره فقط ، بل لتعلمه ما بعدها مما تستريح به نفوس المجدين (٤٣) . ويجب أن لا نقول فى النبى إلا

(٤٠) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٦٠ .
(٤١) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٥٦ .
(٤٢) أنظر : المصدر نفسه ص ٤٦٨ .
(٤٣) ابن سبعين : خطاب الله بلسان نوره ص ١٣٨ وتاليتها .

« أنه النور المحض، وله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »(٤٤) .

تبعاً لما تقدم يمكن القول بأن مفكرنا قد حكم بعدم تمايز النفس والعقل والروح والأمور المتعلقات بها ، بعضها عن بعض ، على التحقيق ، بل خلط بينها ، واستخدمها متداعية فأدخل بعضها فى بعض بحسب الحاجة التفسيرية ، وبما يخدم أغراضه دون تسويغات محددة مقبولة . وقد تم له ذلك ، نتيجة لاعتباره الغامض أن الخلاف يكون لما بين تطورات الإنسان ، تبعاً للأوضـــاع والأحوال والظروف ، وقد نظر إلى أن الموجودات التى حصرها هذا الوجود ، إنما هى التى تظهر للحس ويعلوها الذهن والفكر ، وهى التى يتطرق إليها الوهم ، فهى العالم على الإطلاق ، وهو المقولات العشر ،وقد« صح أن المقولات مجموعة فى الإنسان ولاحقة له ومحمولة عليه » ، لذا فإن « الإنسان فى العالم ، والعالم كله متماثل ، والمتماثل واحد مع مثله ، فالإنسان والعالم واحد »(٤٥) .

بهذا يعيدنا ابن سبعين إلى تصورات سلفه ابن عربى وغيره من فلاسفة التصوف ، ويكرس هذا الاتجاه « الشكلى » فى المحاكمة المنطقية، الذى يستند إلى المفاهيم اللغوية ، دون أى اعتبار للوقائع المعطاة على المستوى التجريبى : يلون عالمه الذهنى الصوفى برغباته وأحلام يقظته ، وينسب إليه ما يسيغه من أوضاع تفرضها الغايات التى يرمى إلى بلوغها . فإذا بعالم الصوفى « نتاج » فكره الخاص ،لا يرتبط بالواقع الإجرائى ، إلا من قبيل جعل الثانى وهماً مشوهاً عن الأول الحقيقى، وهكذا يستلزم التصوف — فيما — يستلزم — هجر الأصول العلمية والمعلومات الرياضية والأسس المنهجية ، ويستبدل بها خيالا زاخراً بقبول المتناقضات المتخارجة ، زاعماً أن حاله

---

(٤٤) ابن سبعين : أنوار النبى محمد ص ٢٢٥ .

(٤٥) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٠ وتاليتها .

محاكاة لخالقه الذى تستوى أمامه الأضداد ، ويدخل كل ما فى الوجود بوتقة واحدة ، فلا شيء يختلف عن شيء ولا شيء يشبه شيئاً ، ويضيع كل كسب عقلى ، ولا يبقى إلا « الذات » الفردية الجذلى ، تتلاعب فى الوجود وأوضاعه وتصوغه كيفما تريد .

ولقد وصل الرقوطى الى نتيجة لازمة عن تلك المقدمات ، تمثلت فى اضطراره إلى الإقرار بالقول : « إلى الله أنت ، فلا سبيل أن تقول أنا وأنت وأنت وأنت ، أعنى الذى أنت به له ، بل الذي هو أنت : وعند تحرر ذلك قل بذلك وبما يلزم من ذلك،أو هو كل ذلك ، لكنه لكذاب يدخل تحت جنس الشرف ولا مثله » (٤٦) .

فالعلم — بهذا — يصرف ويثبت وحدة التنزيه إلى الموجود ، فالوحدة وحدته ، والموجود هو ، والوجود له ، وبه الوحدة لا توجد دونه ، ولا تنسب لغيره . والموقف النموذجي الذى يجب على الإنسان أن يتخذه فى سبيل تحقيق تلك المهمة المشار إليها ، هو التمكن من وضع أن « يا الله ، يا بد ، يا حق: القبل والبعد والقرب والبعد والجهة والتوجه والإشـــارة والمشير والمسافة الذهنية والحسية منى وإلى ، وأنت المنزه عن كل ذلك : لا مسافة بينى وبينك لأنك هويتى وآنية آنيتى ، بل آنيتك ولا آنيتى ، وهويتك ولا هويتى ، بل أنت أنت ، وقولى تجرم »(٤٧) :

ويلحق بذلك « تجريد الوهم » الذى غايته الوحدة، والأداة فيه أن يقال : « إن الأول فى الوهم ، الآخر بمعنى الباطل فى الحقيقة ، الظاهر بمعنى الكون للعيان ، الباطن ، بمعنى العلم فى الجنان . شاء وبه شئت،لابذات متميزة ، ولكن بمظهر فيه منصرف إليه ، وهو لم يزل : كان وبه كنت لا بتقديم ولا بتأخير ولا بعلة ولا بمعلول ، بل بحقيقة جامعة موضوعة لما

(٤٦) ابن سبعين : أنور النبى ص ١٤٩ .
(٤٧) المصدر نفسه ص ١٥٩ .
(٤٦) ابن سبعين : أنوار النبي ص ١٤٩ .

يفرضه الوهم : ظهر وبه ظهرت لا بفعل ولا بغيره ، ولكن بهوية أو بقضية أو بذلك المختلف ، لا من حيث هو هو ، ولكن بما أنا هو ، » ومن قال ذلك « فهو الظاهر والظهور والمظهر والمظهر ، وهو الكون والكائن والمكون ، والمكون ، وهو الإرادة والمريد والمراد » (٤٨) .

بذا يبدو أن النقلة المعرفية الأساسية ، فى مراحل التحقيق عند أبى محمد، إنما تعتمد طريقة « إزاحة » الطاقة النفسية من موضوع إلى آخر ، انطلاقاً من وقائع أولية غير محصلة ، بل يضعها مفكرنا بمثابة مصادرات أولية ، لا بد من التسليم بها . وتتجلى الحوافز السلوكية ، مشحونة بميل عاطفى جارف، باتجاه توظيف الطاقة النفسية « ليبدو — ديدندو » لخدمة الغايات التى رسمها مطلباً أما ماهو علم العلوم وذروة المعارف عنده، رغم جميع ما تقدمه التجربة المباشرة من مخالفات ظاهرة ، يعمد إلى صرفها وتأويلها بحجة ما دعاه « الوهم » الذى إتسع لكل شيء .

وقد ذهب ابن سبعين إلى أن « حدوث العالم » ثابت لله فى الأزل ، وهو هو ، لأن « الحديث واجب ، والحدث حق لازب لم يتجدد ، لـه التجدد ، فأين التجدد ؟ . ما ثم من يضاف إليه غيره، فأين التعدد . ينظر الضد لضده فيه الملاءمة والتودد ، والناظر والمنظور عين فى شرع التوحيد»(٤٩) و « من رفع رأسه إلى الفلك ، وتنزه فى شكله ، علم أن الشكل المستدير أجل الأشكال ، وهو مبدأ الكائنات الطبيعيات »(٥٠) ، وطبيعة العالم تتلخص فى أن « العالم ميت بجميع ما فيه ، من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حى على الحقيقة إلا الله » (٥١) .

---

(٤٨) المصدر نفسه ص ١٤٣ وتاليتها .
(٤٩) ابن سبعين : رسالة الله المستعين والمستعان ص ١٢٩ .
(٥٠) ابن سبعين : رسالة الفتح المشترك ص ٢١٥ .
(٥١) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٣٤ .

كما استنكر الرقوطى حيدة العبد عن طلب الحق ، ورفض المجاز فى معاملة الله ، إذ لا موجود – على الإطلاق – لا يفتقر إلى الله ، ولا حاجة للتعلق بالزائل . وباعتماد هذا الاساس رفض صوفينا نظريات الذين سبقوه فى القول بما يطلق عليه اسماً « الكليات والجزئيات » (*) التى تصنف فى مراتب الموجودات. وأظهر أن جميع الاسماء – خلا الوجود المطلق – أوهام من أخبار الضمير ، فلا فائدة منها ولا طائل تحتها. كما رفض الاخذ بطريقة أى نظرية من السابقات فى حدوث العالم، وأعرض عن جميع ما قيل فى هذا الموضوع لقصوره ، وإن كان ذلك لم يمنع بعض الباحثين(**) من نسبة القول بأن صوفينا « ابن سبعين » يصطنع فى تفسيره للوجود نظرية فى الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندرى فى فيض الموجودات عن الواحدة والتى يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به إتصال المعلول بعلته » (٥٢) .

أما الرؤية المذهبية الدقيقة للعالم عند أبى محمد، فيبنيها على أساس من تعريف الماهية الإلهية ، وهى « التى قامت فى العارض الاول إلى حد الحصر ، ثم أحياها التصيب الإلهى الذى لم يصدر من كمية ، ولا تغير بكيفيه ولا تناسب بإضافة ، ولا تجوهر بشكل ، ولا تشكل فى مادة ، ولا استند إلى

(*) الكليات تسمع مراتب ، هى من الأعلى الى الأدنى : الله ، العقل الكلى ، النفس ، الطبيعة ، الهيولى ، الجسم المطلق ، الفلك ، الأركان أو العناصر الأربعة ، المولدات .
أما الجزئيات فعديدة ، تصنف من الأدنى الى الأعلى : المعدن، النبات ، الحيوان ، النفس الناطقة ، العقل الفعال ، العقول المجردة ، أو تصنيفات غير هذا التصنيف .

(**) قال بذلك كثيرون ، منهم : لويس ماسينيون ، ابراهيم مدكور ، أبو الوفا التفتازانى .

(٥٢) التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠١ . وقد رددت ذلك عنه فى كتابى فلسفة الوحدة المطلقة .

وضع ، ولا يمكن فى مكان ، ولا انجر عليه الزمان ، ولا انفعل ولا خلاف ولا لغير ، بل فعل ذلك أو فَعَلَ مَنْ فَعَلَ مِنْ ذلك أو فَعَلَ مِنْ فِعْلِ مَنْ فَعَلَ ذلك أو فَعَلَ مِنْ فِعْلِ منْ ذلك ، أو كان بوجهٍ ما ذلك » (٥٣) . وهـــذاما يشكل الخطوة الأولى لتحقيق الماهية .

أما الخطوة التالية فهى : « اجعلها ماهية بنصيبها الوجودى ، ثم اجعل الكل ماهية وجودية .. فإذا جعلتها وجودية ، فحينئذٍ يمكن أن تغتبط بذاتك وبما بعدها » . وبعد « الغبطة » خطوة رابعة ، تتمثل فى : أن « الكامل » الذى يقول : ما بعد الماهية الوجودية ، لا الذى يقول ما بعد الطبيعية ولا قبل الطبيعة ، فإن ذلك من جملة مراتب الوهمية ، بل المهملة الوهميـــة » .

وبعد هـــذا : عليك بالوجود العرىّ عن الروحانى : وكما وصلت إلى ما ليس بجسم ولا فى جسم العرىّ عن المعاد ، عسى تصل إلى العرىّ عن هذا العرى بوجه ، وبحسب ما أصّلناه، فإنه لا يمكن للمعلوم أن يخرج عن المفارق أو غير المفارق »(٥٤) .

فإذا ما استشفّ ابن سبعين استغراب ذلك منه ، سوّغ ما ذهب إليه بالقول : « هيهات . هذه نُكَتٌ يقال فيها هذا لكى تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات ، فلو تشخص الوجود فى موجود ما ، لكانت طبيعته مختلة ، وهذا لا خير فيه »(٥٥) . ويرتبط ذلك بالموقف القائل : « إنا ــ الآن ــ نقول : هوهوهو . ثم نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير . ثم نقطعها . ثُمَّ لا ثَمَّ إلا الحق المحض . ثم لا إلـــه إلا الله » (٥٦) :

بعد الحديث عن ضرورة « خلع الوهم » الناشىء فى العقل عن العدد

---

(٥٣) ابن سبعين : رسالة من كف عن المهلكات ص ١٧٧ .

(٥٤) و (٥٥) المصدر نفسه ص ١٧٧ وتاليتها .

(٥٦) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية ص ٢٥٣ .

والنسبة والإضافة ، وما هو فى منزلتها ، كيما ندرك الله على التحقيق بالإحاطة بالوجود الحق ، يعود أبو محمد لتوكيد إمكان الحصول على هـذا « اليقين » عن طريق « العـالم الأكبر » ، فيثبت النتيجة ذاتها : أن ليس ثمة إلا الوجود المطلق .

ويتبع لهـذا الشـأن « طريقة التحليل » فيرد العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، ثم « يوحد » بينهما بوساطة « نفى التناقض » . يقول فى رسالة : « فإذا اطلعت على علم الهيئة (*) وتخلصت لك هذه القسمة « قسمة الفلك إلى أشخاص وكواكب وبروج » (**) وجميع ما حللت وقسمت لكن تتبين طمأنينه التأنيس ، وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة إلى قبـل نفسك ، تجـد فيها جميع ما ذكر — بوجه ألطف وهى لـه شـبه أنموذج »(٥٧) .

وينبه الرقوطى — فى هذا المسعى — إلى أن ذلك يعنى أن : « تعود إلى الإحاطه المذكورة التى خرجت عنها ، وأضربت عن تصورها ، ثم تجد خـبرك كأنه الكل ، وتسمع أمثاله الجميع فيه ، وكأنه إحاطه أخرى :

والخطوة الواجب اتباعها — بعد — أن : « تنظر إلى ذلك ، تجده يفتقر إلى معنى ما غير معين ، لكنه يعممه ، وذلك المعنى هو الإحـاطه

(*) هو علم ينظر فى حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة ويستدل من تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها لهـذه الحركات المحسـوسة بطرق هندسية .. وفى الاسلام لم تقع به عناية الا فى القليل (أنظر : مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٧ وما بعدها) .

(**) يعتمد ابن سبعين لتمثيل هذه القسمة على آراء « بلنياس » فى كتابه «سر حيث تكون الكون لطبيعة وصنعة الخليقة»،من من محدب فلك الأطلس الى مركز العالم ودوام الحركة .

(٥٧) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٦٠ وتاليتها .

المذكورة، ثم ترجع فتنظر القسم المشار إليه المدرك خارج الذهن ، وإلى القسم داخل الذهن ، فتجد روح العالم الكلى وجسمه المطلق يحكمك فى أمرك . والوهم فى هذا الموطن تجده كأنه محيط بالإحاطه المتقدمة ، وهو من حيث يحيط وهماً – يماثلك ، فإن الأعم والأخص والأكبر والأصغر لا يمنع الشبه ولا يهمل المثلية عن طريقها ، وإن تغاير المثلان بوجه ما من جهة المكان والزمان فلا يتغاير الوجود الذى يقال عليهما بتواطؤ »(٥٨) .

غير أن هذا المسعى لا يكتمل ، ولا يصل إلى حدود المناسبة فى الوصول إلى تحقيق الوجود إحاطة تخلص لنا المعرفة به،من حيث هو ، إلا إذا كلل بالرجوع « إلى الوجود الذىظهرعنه هذا ، هو فيه أو منه أو ما يمكن فيه أو ما وجب لـــه ، فتجده أعم من الثلاثة . فتكون إحاطة الإحاطات »(٥٩) .

هــكذا يظهر ابن سبعين أن لا مفر من الإحاطة ، ولا ينبغى أن يخرج عنها ، بل لا يمكن الإنسان ذلك لأنه كذلك . فهى « نتيجة حتمية » تحصل لكل وجود ، بغض النظر عن إختلاف التحقيق ، فكأنما هى التى تبحث عنه لا هو الذى يسعى إليها .

يقول فى هذا الشأن : « أينما تول فإليها يكن وجهك – حتى إلى جهة الإضراب ، وإن عين البعد من عين الاقتراب ؛ لأنها المتعلق والمتعلق معاً . فاجتمعت عليك وانجذبت إليك . لأنك إذا صرفت وجهك عن الوهمية تقع فى الأخرى ، فإن صرفتها عن الأخرى التى هى الحقيقة لا تقع فى غيرها لأنها جامعة . وحينها تجد الضمير فينتقل من الإفكة الصغيرة إلى الإفكة الكبيرة ، حتى يقف به الحـــال ، فالتى تحصر الجميع حصر الدائرة النقطة » (٦٠) .

---

(٥٨) و (٥٩) المصدر نفسه ص ٤٦١ .
(٦٠) المصدر نفسه ص ٤٦٢ .

فإذا انتقلنا إلى موضوع « الأخلاق » عند مفكرنا الصوفى ، ألفيناه قد عنى فى كتاباته بالبحث فى الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقى ، بما هو فعل إنسانى ، ومدى انتسابه إلينا أو لله ، وقد بحث – بالاستناد إلى ذلك – احتمال « الشر » وانعدامه فى الوجود ، والمنابع التى يصدر عنها ، والصياغات الممكنه له . والنتائج اللاحقه وجوداً أو عدماً .

وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمسحة من « الزهد » ضافية ؛ هى انعكاس المعتقد الإيمانى الكامن وراءها . ولقد اعترف لأبى محمد خصومه بأنه : « كان حسن الخلق ، صبوراً على الأذى »(٦١) . وللأخلاق عنده « غايه » أساس واحدة ، هى « تحصيل الكمال الإنسانى » . ويرى أن الحق « هو الذى يسعدك ، وسعادتك رضوانه ، ورضوانه يحملك إلى حضرته ، وحضرته تخزن ذاتك من ذل الكون المهلك ، والممكن القابل المنقلب ، وتحكمك فى الرحمه والوجود المطلق ، وتصرفك فى المقيد ، وتطلعك على المقدر ، وتبلغك إلى أقصى الإنسانيه من جنس التخصيص . وبحسب الأمور التى لا من جنس ما يكتسب ولا من جهه العادة والعلوم المألوفة الشريفة والأحوال المذكورة » (٦٢) ؛

إن كثرة الفتن والأزمات فى عصر ابن سبعين ، وتفاوت المواقف الأخلاقية والقيم فيه بسبب ذلك ، دفعا إلى وجود اختلالات قيمية ، جعلت صوفينا يتخذ موقفاً رفضياً منها ، فاعتبر الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية المألوفة فى زمانه قاصرة عن ذرك الغاية الشريفة : حقيقة أن لا موجود إلا الله ، بسبب من العى الذى أصابها فأضحت كسيرة لا تفيد .

لذا أوصى أصحابه : أن « اكفروا بالحقيقه التى فى زمانكم هذا ، وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة ، فإنها حقيقة كما سمى اللديغ سليماً . وأهلها

(٦١) العسقلانى : لسان الميزان ج ٣ ص ٣٩٢ .

يهملون حد الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم ، قاتلهم الله أنى يؤفكون »(٦٣) . وسبب ذلك عنده : أن الناس قد « غلبت عليهم أحكام الجهل ، وأكثروا من جمع الأعراض للولد والأهل ، وحرموا مزية الرحمه والعون ، وأسعفوا بسيرة أبى جهل وفرعون .

وقد حذر صوفينا من الاتباع المبتسر ، لدعاة الأفعال التى تدخل فى إطار الأخلاق النظرى ، ولفت النظر إلى أن : « طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هى الصورة المقومة بأنواع الخير المحض . . فلا تسمع كلمة كل ناصح ، وإن كان يأمر بالتقوى ، حتى تسأل عن سيرته ويشهد لـه لسان التجربة والاختبار ، فإنه قد يسمع الحق من لسان المبطل ، من حيث الحق ومعه على أى حال »(٦٤) .

أما الباعث الأخـلاق عند مفكرنا ، فيتسم بـ « الخير » أو « الشر » . بالإضافة إلى « شرف » أو « خسة » الموضوع الذى يتعلق به . فإذا « كان الشىء الذى تطلبه الهمة جليلا ، قيل فى الهمة: إنها جليلة . وإن كان خسيساً ، قيل فى الهمة : إنها خسيسة »(٦٥) . وقد ذهب صوفينا إلى القطع بأنه لابد لكل متوجه سعيد أو شقى أو جاهل أو غافل أو عالم من « خير ما ، يتشوق إليه فى شأنه الذى هو فيه ويطلبه » . ورأى أن « الخير » لا يطلق — حقيقة — ولا يعقل ، إلا فى الخير الذى هو سبب للسعادة ، توجد عنده أو معه أو فيه أو منه أو عليه أو عنه أو له .

ومعيار الأخـلاق هو : « السيرة الجميلة ، التى هى الأفعال المحمودة التى يلور الإنسان عليها فى حياته ، ويجعل وكده أن يفعلها ويتخلق بها ، ويعامل بها ذاته وغيره ، ويجعلها مقدمته لمقاصده الكريمة» . معتـبراً فى

---

(٦٣) ابن سبعين : وصايا ص ٢٠٢ .
(٦٤) ابن سبعين : رسالة اعلم هداك الله ص ١٩٣ .
(٦٥) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٤٠ .

هـذا الشأن أن : « الإستقامة هى رأس العمل مع العلم وزوال الكسل والملل »، ويفيد أن : « من يقول : الحمد لله على كماله فى عبده ، يمكن أن يدخل فى زمرة الكمل »(٦٦) ، ولا يخرج – على المستوى السلوكى – عن تزكيه النفس بالزهد فى المال والطعام واللباس ، ويدعو إلى الإنفاق وضيق ذات اليد ، كى لا تحول « المتع العارضة » دون الانصراف إلى التأمل وإدراك الحقيقة ، وجنى « لذة » الوصول إلى سر الوجود وعقد الصلة بواجب الوجود .

عبر هـذه الرحلة الفـكرية الماتعة ، التى كابدها صوفينا المرسى عبد الحق ، يبدو لا بد أنه من إشارة مباشرة إلى : أن ما كانت تفيض به الشخصية السبعينية ، من عمق التأمل وشدة الاعتداد بالقـدرة على الفهم ، والتفسير الذاتى وتكوين القناعات الخاصة ، وما ينشأ عنها من مواقف سلوكية واعتقادية ، هى ما أوقع مفكرنا فى تقسيمات تعبر عن المدى الذى قطعه – قبل أى شيء آخـر – فى الابتعاد عن الدقة ، وفى بحثه عن الصورة الموحية المترعة بالخيال ، وانسياقه بتأثير التداعى والترابط ، تبعاً لمزاجه الصوفى والميتافيزيقى، ومعلوماته النفسية والعلمية الكليلة ، فى مسارب متعددة متخالفة أو متداخلة أثناء كتابة مؤلفاته :

إن « الديالكتيك » خصيصة هامة فى الفكر السبعينى ، من حيث هو طريقة للمعرفة ، تعتمد توحيد الأضداد ، وبما هى تشير إلى الفكر الذى لا يقنع بالوقوف عند حد معين ، دون أن تتحقق له الوحدة من جميع الجهات : وقد استخدم أبو محمد – من جميع المكتسبات الرياضية والدينية والفلسفية والفقهية المتوافرة فى عصره – مقادير متفاوتة تمكنه من إقامة صرح فلسفته الصوفية الخاصة ، مؤكداً كفايه التصوف لتحقيق « الأمان » « والاطمئنان » الإنسانيين ، والوصول إلى الخلاص من منغصات الحياة

(٦٦) ابن سبعين : رسالة من كف عن المهلكات ص ١٦٦ .

وقلقها ، بحيث يبعد الشخص عن صراع الإقدام والإحجام ، الذى يؤدى إلى حيرة السالك أمام لغـز الوجـود ، وما يتعلق ذلك من مسئولية البحث والحسـاب .

ولقد كانت المعلومات المنطقيه المتاحة فى ذلك الوقت ، ممثلة بالمنطق الصورى الأرسطى ، فى مقدمة ما حظى باهتمامه وتناوله ، حيث عمد إلى « نفيها » بتهمة اعتبارها أداة غير فاعلة فى الوصول إلى الحقيقة . إلا أنه فسح المجال للاستفادة من تلك الاعتبارات الشكلية المنطقية ، بما هى أوهام يدركها العقل فيـه بثوبى الوجود : المقيد والمقدر ، والحقيقة غير ذلك ، إذ لا وجود لغـير المطلق .

وهذا يعنى أن صوفينا الذى أبطل المنطق الصورى ، لا يلغيه — بما هو أداة للمعرفة — بشكل نهائى ، ولكن يقتصره على معرفة الوجودين المذكورين ، وكلاهما وهم يقول بنزعه . وقد رأى أن « منطق التحقيق » هو الناجع فى قضية « الإحاطة بالوجود الحق » من حيث هو ، فقاده ذلك إلى ضرورة التوحيد بين النقيضين المنطقين : الصورى والتحقيق ، لكون الوصول إلى الحقيقة لا يكون إلا بفعل عقـلى ، والعقل — عنـده — من الأوهام .

ويقدم فى كل ما يقول نموذجاً دالا ، كقوله : « الله فى كل شىء بكله ، وليس فى الكل والبعض ، وهو شىء فيه ما ليس بشىء وما هو شىء معاً . فعين ما ترى ذات لا ترى ، وذات لا ترى عين ما ترى ، فجاء من ذلك أنه حصر من انحصر ، وبسط من بسط ، وانحصر ، وانبسط »(٦٧) . فهذا القول لا يصح إلا إذا كان إبن سبعين يعتبر الله « مادة » ، من حيث هو فى كل شىء — حتى المـادى — بكله أو أنه خاضع لتأثير المـادى وهذا مما يرفضه صوفينا شكلياً . وكذلك القول : الله شىء فيه ما ليس

(٦٧) ابن سبعين : رسالة الله المستعين والمستعان ص ١٣٤ .

بشيء وما هو شيء معاً ، يجعل الحاصل أنه شيء ، والشيء : إما مادى أو غير ذلك ، فنعود إلى الإحتمال الأول .

وكلامه فى « الإحاطة وإحاطة الإحاطات » أمثلة بالغة الوضوح والدلالة على هذه الكيفية التعبيرية فهو يتدرج فى رد بعض الموجودات إلى بعض ، ويخبر عن عدم الحصر ، وبوقف الضمائر على ملاحظة نكتة الوحدة بالإلحاح على وحدة الكيف والكم والمكان والزمان فى موضوع التأمل ، وينفى كل ما يخالفها . فتغدو جميع استعاراته وتوليداته اللغوية برهاناً على التجرد حتى عن أبسط العلاقات والتفكير بالحق الواحد ، الذى انطلق من وجوده أصلا .

وفى سياق ذلك — أيضاً — لا يفطن أبو محمد إلى أن نفيه الدائم هذا . لجميع ما رآه وهماً ، والذى أراده إثباتاً للحق ، قابل للتسلسل باعتبار أن نهايته « المطلق » غير محدودة ، إذ لو كان كذلك لكان مطلوبه غير المطلق كما هو ظاهر منه . وحل ما يعبر عنه الموقف السبعيى الذاتى ، هو الإلحاح على ضرورة التخلص من عوائق التأمل والصفاء ، اللذين يهبان الإنسان رؤية موحدة للأمور ، لا تحول دونها تعريفات الحدود والفصول الإصطلاحية — الوهمية وتعددها :

لقد أصاب عبد الحق فى ما وجه لمناهج الفلاسفة السابقين من نقد ، من حيث أن براهينهم لا تتم إلا بافتراضات هى بمثابة مسلمات أولية ، كالقول بوجود علة أولى ليست معلولة لغيرها . أو القول بوجود محرك لا يتحرك ، أو بوجود واجب ينصرف إليه الوجود الممكن : لكنه — بنقده — لم يستبدل بالمنهج ما هو أكثر موضوعية ، ولا بالمنطق الصورى أداة أكثر فاعلية وبعداً عن الخطأ . بل اعتبر « النظر فى قوة النفوس مع موافقة الكلام الفعل بالإستقامة العقلية . وإيثار الحق والانقياد له ،

والرجوع للنفس ، إنما يغنى عن المنطق «(٦٨) ، فقنح بذلك باب الخطأ على مصراعيه ، نظراً لعدم إدراك النفس ما حولها بغير الحواس المعرضة للغلط بالفوارق والنتيجة : حصول مفارقات جديدة محدودة ، كان المنطق الصورى قد تخطاها بقواعده الصارمة .

وإذا كان قد حصر « الأوهام » فى تسعة حتى يخلص معرفه الوجود الحق ، ثم تجاوز المنطق بما هو معتمد الأوهام المذكورة ، فإن ذلك لم يحقق له سوى التعبير عن رغبته فى الوصول إلى الحقيقة : التى كان الآخرون من المفكرين جادين فى البحث عنها أيضاً .ذلك لأن جعله الأوهام « تسعة » قسمة مفتعلة ، لا يجيزها سوى ميله لاستخدام هذا الرقم (٩) قصد تجاوز الرقم (٧) عند المتصوفة والباطنيين الآخرين(٦٩) .

فإفراده الحد — وهو جزء من القياس . والنفس — وهى موازية العقل عنده ، لا يعتمدان أصلا معرفياً مقبولا : وهذه القسمة ليست حاسمة أيضاً ، لأن القياس يقبل الدخول — دون تناقض — فى إطا العلم الذى يتم بالعقل ؛ وكذا تدخل العادة والإضافة فى خصائص النفس ، دخول العقل — بما هو جماع القوى المدركة — فى النفس عامة .

بل لن يضر شيئاً — من هذا المنظور نفسه — أن يقال : « الأوهام عشرة » بعد ضم « القضية » وسطاً بين « الحد » و « القياس » المذكورين . ولا يضر أن يقال : « الأوهام أحد عشر » بعد ضم « القسمة » مقابل « الإضافة » . أو « إثنا عشر » بعد ضم « العكس » بما هو استنتاج مباشر ، إلى جانب « القياس » الذى هو استنتاج غير مباشر . أو « ثلاثة عشر » بعد ضم « التقابل » إلى جانبها ، أو أن تكون تلك الأوهام أكثر من ذلك ، بقليل أو عظيم . »

(٦٨) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .
(٦٩) انظر كتابى : فلسفة ابن سبعين ص ٢٥٩ .

يضاف إلى ذلك أن ابن سبعين قد منع — بهذه القسمة أى معرفة بغير طريق الوهم : وهذا يعنى القطع بخطأ كل معرفة ، وهو تكريس لقصور العقل وشك مطلق فى قدرته ، لا يخرجنا منهما « إلا مسلمة اعتقادية » بظهور إلهى حق ، يترك الفكر المتعمق على بين منه شديد . وإذا زعم ابن سبعين أن « علم التحقيق » هو الحق ، من حيث أن موضوعه الحق ومنهجه الحق وغايته الحق وهو هو، فإن منطقه لن ينتج شيئاً جديداً غير الحق — بالتعريف اللغوى ، فيكون غير قابل للتحقيق بعد ما تقدم ، لامتناع كل شىء عنه ، أو ينحصر فى مجال التصور .

إن إحالة الوجود كلــه إلى الوجود المطلق ، ونفى كل ممكن ، وترك « الله فقط » ليست أفكاراً جديدة طارئة على العقل البشرى ، كما مر من قبل ، وهى موجودة منذ حضارات الهنود واليونانيين والفراعنة وغيرهم : يقول باسديو فى كتاب جيتا : « أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية: لأن بشن جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، ويجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما »(٧٠) .

وما قاله المرسى فى هذا الموضوع لا يشكل برهنة ، كما تقدم الاستنتاج الذى فرضه مذهبه . يضاف إلى ذلك أن ابن سبعين يعتبر « الله : لا وصف لــه سوى الثبوت : . هو الوجود فى كل موجود » : وهــذا يعنى أنه فى ماهية الإنسان ، وهو فى كل شىء هو هو ، ويلزم من ذلك أنه هو الإنسان ذاته والعالم ذاته . ولأن حرصه على أن يكون « الأمن » أولا ، آثر النظر على العمل ، وكانت عنايته بالأفعال الإنسانية مقصورة على الغايات الكامنة وراءها ، والتى تستمد إلزامها ومسئوليتها من طبيعة العقل البشرى ،

(٧٠) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٩ . و «باسديو» المذكور هو أحد زهاد الهنود ، و « جيتا » كتاب شعبى فى الديانة الهندية .

وصرف فكره عن البحث فى الأهداف التى توحى بها خبرة الظروف الراهنة ، وعن البحث فى الوسائل المحسوسة لتحقيقها .

ولهذا غدا من الضرورى فى هذا المذهب ، أن تتحول تقلبات الزمان والمكان ، إلى « صور عقلية » يمكن تجاوزها ، عن طريق جملة من الطقوس أو التأملات الفكرية : وغدت « النجاة » الممكنة من أسر الواقع المشخص ، نجاه نظرية- لا يمكن بلوغها ولا تحظى بيقين كاف لقيامها حقائق ثابتة ، ويرى حديثه عن « الإحاطة » أن الوصول إليها شيء مستحيل - خلافاً لما زعم - من حيث أن « من وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولا شيء معه ، ووجد الأشياء فى ماهيته غير منفكة »(٧١) ، إذ أن التناقض ظاهر بين هذا المدى والماهية الإنسانية التى ترى الأشياء منفكة ، وهما ضدان لا يلتقيان ، ولم يتســن ذلك للدرسى ذلك التوحيد الا بتحريفهما .

واستنتاجه « وحدة الإنسان والعالم » إستنتاج مصطنع ، وغير صحيح . فهو يرى أن « الإنسان فى العالم ، والعالم كله متماثل ، والمتماثل واحد مع مثله ، فالإنسان والعالم واحد »(٧٢) . فقوله : العالم متماثل قول اعتبارى ومسلمة بحاجة إلى إثبات علمى ، وهو مجرد افتراض : وقوله المتماثل واحد مع مثلة، ينتج أن العالم يماثل العالم وليس يماثل الإنسان ، لأن الإنسان جزء فى العالم .

ولا تصح النتيجة القائلة : إن الإنسان والعالم واحد، إلا إذا إفترضناها فى القضية الأولى - وهذا مصادرة على المطلوب - مع ملاحظة أن قوله بتماثلهما ينطوى على إنكار ظاهر لما بينهما من خلاف قائم، فلا يمكن - بحال من الأحوال - أن نصـــل إلى وحدة الإنسان والعالم من خلال هذا الربط .

كما يقع أبو محمد فى « الدور المنطقى » إذا ربطنا بين استنتاجه السابق وقوله : « ترجع (أيها الإنسان) إلى قبل نفسك ، تجد فيها جميع ما ذكر

(٧١) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٥٥ .

(٧٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥١ .

(قسمة الفلك فى العالم إلى كواكب ومنازل وبروج) بوجه ألطف، هوى له شبه أنموذج »(٧٣) . فهو بعد أن اعتبر « الإنسان والعالم واحداً » جعل « النفس للعالم شبه أنموذج » لا بد أن يكون قبل العالم، ولا يصح ذلك لأنه يفترض وجود شيء قبل أن يكون موجوداً .

إن حرص المرسى على تخليص اعتقاده الدينى من كل ما يخالف «الوحدة» هو الذى جعله يعتبر الله والعالم والإنسان واحداً ، فانتقل إلى الطرف الآخر من الدين ، الشرك بمعناه الإصطلاحى، إلى جانب إقراره القول بـ «مادية الوجود» . وهكذا كان أحد الذين أسهموا فى رسم السبل التى سلكتها الفلسفات اللادينية — بالمعنى المتزل - فى الوقت الذى امتنع فيه عن إقامة أى حدود ظاهرة ومتميزة للدين ، والله الذى يشكل جوهره .

لقد بدأ صوفينا بحثه عن الوجود ، من الإنسان الذى وجد المطلق فى أعماقه ، كيما يصل إلى ذلك المطلق الذى رأى أننا نثوى فى أعماقه . ووجد الطمأنينة عندما استوى له تحويل « الهو » و « الأنا » و « الأنت » إلى « الهو هو » ، فآمن أن « الكل هو » و « هو ولا شيء معه » ، ولم يصرف العالم إلى الله إلا « لكى تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات »(٧٤) ، ودافعه إلى ذلك رأيه الذى يجسد موقفه الضمنى من هذا الوضع ، إذ يقول ، بتأثير الشحن الانفعالى لمشاعر الألم : « طال عذاب من بحث عن الله ، وما أطيب عيش من أشار إليه أو وجده »(٧٥) .

بهذا . . ينتهى اطلاعنا على أكمل صورة بدا خلالها التصوف الإسلامى ، بعد أن بدأ ميلا إلى الزهد بدافع التفوق ، يزكيه إيمان بالتوكل على الله

(٧٣) ابن سبعين : كتاب الاحاطة ص ٤٦٠ .
(٧٤) ابن سبعين : رسالة من كف عن المهلكات ص ١٧٨ .
(٧٥) ابن سبعين : رسالة استمع لما يوحى ويستقرأ ص ١٢١ .

فى كل شىء ، ثم انتهى إلى مذهب فلسفى متكامل ، لا ينى عن إقامة صرحه المعرفى وإبداء رأيه فى الوجود وما هو موجود . وقد بلغ غاية لم يجاوزها ، وانحصر جهد المتصوفين الذين أتو بعد ابن سبعين – على اختلاف طرق ممارساتهم ومذاهبهم النظرية – فى تقليد أسلافهم من السالكين ، أو جاوزوا ذلك إلى سلوكات عملية انفردوا بها ، لأسباب شخصية بحتة ، دون أن يتمكنوا من إحداث تجاوز « نظرى » فلسفى ، لفكر الصوفى الإسلامى بشكل جوهرى وأصيل وحاسم :

خاتمة

طرح الإنسان – منذ بدايات الحضارة – جملة من القضايا المشكلة للبحث ، وتفاوت حظ المسألة الواحدة من الاهتمام والعناية ، باختلاف العقليات التى تناولتها وللعصر التاريخى والظروف المرافقة . وتبدو قضية الوجود أشبه بناظم عام لجميع ما يمكن علاجه على المستوى الإنسانى ، تظهر واضحة أو تقف خلف إرهاصات وجوانب أخرى قابلة للإثارة والمناقشــة :

وقد عمد التصوف – بما هو مجال لممارسة الفاعليات العقلية والنفسية – إلى تناول مسائل مشتركة ، مع الفلسفة والفقه والتوحيد وعلم النفس والسياسة والفلك وعلم الاجتماع والرياضيات التطبيقية وغير ذلك ، بقصد إغناء البحوث التى كتبتها عقليات فذة ، جهدت لوضع بناء متكامل للوجود ، من خلال نظرة الصوفى ذاتها . لكن ذلك لم يأخذصيغة عامة تكررت فى نتاج صوفى ، إلا بالنسبة لموضوع تخليص « الله – اللانهائى » من الشوائب التى علقت به :

وبقى الجهد الأساسى للصوفية مرهوناً بنجاح السالك نفسه ، ومدى ثقافته ونظرته الاعتقادية ، وقابليته لإستيعاب النصوص الدينية ، وحريته

الانتقائية الفكرية . واتسعت شقة الخلاف باطراد ، مع دخول الإضافة الثقافية الجديدة إلى التجارب الصوفية ، واختلاطها مع كل نسخ فيها . فإذا بثّرات التصوف يزداد غنى ، ويحفل بتفاوت الممارسات العقلية الأخرى ، كالفلسفة والاجتماع والتربية ، وإن كانت « سعادة الخلاص » هى الغاية التى حفزت تلك الجهود قاطبة ، فى مسـيرتها إلى لقاء « المطلق » على اختـلاف إعلاناتها الفـكرية .

لقد أظهر « بيير جانيه » فى كتابه « من القلق إلى الوجد » الذى وضعه لدراسة حالات نفسية عصابية ، غير سوية ، أن بعض مرضاه « كانت لهم رؤى يفسرونها على أنها ذات مصدر إلهـى »(١) ، تعود عليهم بنوع من « الغبطة » والشعور بالسعادة والراحة . حتى أن بعضهم كان يرى نفسه فى « الجنة » ممتلئاً بالفرح الداخلى ، وأن الهواء الذى يستنشقه ، ومنظر السماء ، ونشيد الطيور ، وكل شىء آخر ، تسبب له متعاً لا يمكن التعبـير عنها ، فهى لذة محض .

ويبدو أن مثل هذه الحالات النفسية لأشخاص مختلفين ، قد أثرت نتائج الصوفية المسلمين ، كالتى مرت معنا عن وصف عوالم خاصة ، ومشاعر غير قابلة للنقل ، وحالات تلغى كل أداة للتعبير ، رغم أن طريق الوصول إلى ذلك كانت محفوفة بممارسات الامتناع عن الطعام ، والتمسك بقطع العلاقات مع الناس والخلوة مع الله . فازداد الشحن الانفعالى ، وأحاط بموضوع التركيز الشعورى اهتمام زائد ، أغلق الباب أمام الموضوعات الأخرى المختلفة ، وعمق حالة التأمل فى التفصيلات الدقيقة ، فانقطعت صلة الموضوع الكلى بالأسباب العامة .

وكثيراً ما نشأ عن ذلك نوع من الضياع المنهجى ، لحظناه فى غالبية التجارب الصوفية النظرية . إذ أن الإصرار على جزئية من « الغاية المثلى »

(١) Janet : de l'angoisse à L'extase;

للأخلاق – مثلا – أدى إلى القول بمساراة ما هو « أخلاق » إنسانى مع ما هو « لا أخلاق » لاإنسانى ، من وجهة نظر نسبت إلى الله، لأن السالك الصوفى رآه كذلك، وقد استقر خلف هذا نوع من سلوك « الاحتيال » نلفيه عند بعض أنواع الحيوانات العليا، حيث لا يعبر عن تدبير عملى مرسوم ، بل يكون وليد موقف تكرارى ، يتمتع بالتوكيد أو التعمق ، ليخفف من احتمالات « المحاولة والخطأ » التى تتعلم الحيوانات بوساطتها : . فكيف الأمر ونحن ننتقل إلى دائرة الإنسانية ؟ . نتعامل مع أناس يملكون قدرات عقلية على وضع الصعوبات فى معادلة قابلة للحل ، تبعاً لمنظومة من المعطيات الموفورة المتاحة ، ينتزعون عناصرها من الخبرة الشخصية :

ويلاحظ أن فكرة « الوحدة » قد لعبت دوراً هاماً من الناحية الميتافيزيقية، فى التصوف الإسلامى . إذ أن من المألوف أن يدرك كل « شخص » حقيقة ولادة الإنسان وحيداً وموته وحيداً ، بحيث لا يمكن أن يكلف شخصاً آخر ليقوم مقامه ، مما يدعو إلى أن تغدو الحياة لغزاً ومطلباً ثمينا فى الوقت نفســـه . إن هـــذه التجربة الإنسانية العميقة تصبح نتاج التصوف بنكهة خاصة : تميل إلى توكيد الرغبة الدائمة فى تجاوز الراهن إلى المستقبل . التضحية بالآنى من أجل الدائم : مغادرة الدنيا لإدراك الآخرة . مخالفة الزائل لكسب الخالد .

وتزيد القضية تعقيداً كلما أدرك الإنسان – والصوفى خاصة – أن ليس له سوى ذاته ، هذه التى تنبع عنها « الحقائق اليقينية » ، وأن المرء يحيا بمفرده ، ويموت بمفرده ، وليس للآخرين أى دخل جوهرى فى صميم حياته وموته (٢) . فتجربة « الشعور بالذات » تكشف عن وحدة أصيلة تدفع وجودنا الفردى بطابعها ، حيث تنفصل الذات عن الموجودات

---

(٢) Mauvist Blondel : L'Action, p. 20.

والأشياء فى العالم المحيط بها ، وتتناولها دون عوائق ، لتتأملها وتشكلها حسب ما تراه من علاقات وتفضله من حالات .

هذا يؤدى إلى تعزيز شعور الذات الصوفية بـ « القلق » الناشىء عن المسافة الطويلة المتخيلة بين الذات « الإنسانية » الفردية للصوفى ، والذات « الإلهية » الفردية للدطلق . إذ يبدو أن من المستحيل جمع هاتين الذاتين معاً ، بتأثير تجربة الوعى الشخصى ، وبدواعى الحدود المنطقية والفردية والفروق الجوهرية لهما . لذلك يتحول التأمل الصوفى إلى « تجاوز » غير مشروع ، بمجرد تصميمه على إقامة أى علاقة بين الحق والخلق ، مهما كانت الغاية .

وقد لاحظ « لويس لافيل » بحق أن كل شخص يدرك وجوده ، إنما يدرك وحدته القاسية المؤلمة . يقول : « حينما ادرك انى موجود فإننى إنما ادرك أننى وحيد ، منفصل، منعزل ، محصور داخل حدود قد يكون فى وسعى أن أردها إلى الوراء ، ولكن لن يكون فى وسعى أن أتخطاها وأتغلب عليها نهائياً . وعبثاً أكون لى صداقات وأنوع ما بينى وبين الناس من صلات ، فإننى لا بد أن أبقى فى صميمى موجوداً خاصاً ذاتياً شخصياً مجهولا من الجميع » (٣) .

إنطلاقاً من ذلك غدا كل فرد منا — بمعنى ما — مقياساً لجميع الأشياء . وقد أثرت هذه الواقعة فى التصوف على نحو واضح ، حيث منح كل سالك نفسه حرية غير محدودة فى معالجة الأمور الوجودية والمصيرية والمعضلات دون أن يلتفت إلى الآراء المخالفة أو الأصول التى اعتمدت عليها ، معتبراً أن ما يقوم به من نشاط ذهنى لا يقل — فى حال من الأحوال — عن أى فاعلية عقلية مارسها الآخرون .

---

(٣) Louis Lavelle : Le Mal et la Souffrance, p. 150.

بل لقد تخطى هذا الموقف ، إلى القطع بتفضيل تجربته الشخصية ، على سائر التجارب ، بدافع تعزيز الشعور بأنه على حق ، وبدافع الرغبة الخاصة فى تعميم ما هو فردى ليكون وسيلة لربط المرء بالمجتمع أو نظمه أو مبادئه ، مما يبقى بعد موته الشخصى ، كطريقة بديلة فى التعبير عن الرغبة فى الاستمرار والبقاء :

وقد عمد صوفيون وفلاسفة غير مسلمين ، فى العصور اللاحقة على الشخصيات التى درسناها فى الفصول السالفة ، إلى اتخاذ مواقف مشابهة لمواقف صوفية الإسلام ، انطلاقاً من مؤثرات هذا النوع من الفكر الدينى ذاته . فلقى كثيرون منهم نقمة المجتمع ، أو قمع السلطة ، أو محاولات الاعتداء والتهديد بالموت ، أو الملاحقة والنفى ، إضافة إلى مصير القتل نظير الاعتقاد .

فقد أثارت آراء جيوردانو برونو (١٥٤٨ — ١٦٠٠م) الريبة فى عقيدته الدينية ، بعد أن خلع ثوب الرهبانية ، وشرع يطوف شمال إيطاليا ، يعطى دروساً فى الفلك ، ويشتم « أرسطو » وعالمه الطبيعى(٤) ، ونسب إليه التهكم على « تجسد المسيح » وعلى « القربان الأقدس » ، وكان يرى أن : « الله موجود فى كل شىء ، بل هو أكثر حضوراً فى الأشياء منها فى أنفسها » كما رأى أن « لا نهائية لله » تعنى أن « العالم لا نهائى » ، إذ من الممتنع وجود لامتناهيين ، وهكذا كان الله والعالم — عنده — موجوداً واحداً ، فأدى به هذا الرأى إلى « الإعدام » حرقاً .

واعتبر سبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧ م) أن المعرفة المحصلة عن طريقى : التجربة والاستدلال العقلى غير يقينية ، ووقف « اليقين » على « المعرفة الحدسية » التى تدرك الشىء بماهيته ، لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة يكونها العقل بذاته ، ويؤلف — ابتداء منها — سلسلة مرتبة من الحقائق ،

(٤) أنظر : آرثر لفجوى : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٨٤ ومابعدها

حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلى (٥) . لذا قرر أن المعنى الصادق يقينى بذاته ، وأن صدقه لا يتعلق بعلامة خارجية ، فالذهن الحاصل عليه يعلم - بالضرورة - انه صادق مما يجعل المطابقة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميزة من طرف والوجود - من طرف آخر - مطابقة تامة .

وقد ذهب اسبينورا إلى أن « الطبيعة الإنسانية المتناهية » هى السبب الذى يحول دون معرفة « الإنسان نفسه ، إلا إذا ردها إلى النظام الكلى السرمدى ، واعتبرها جزءاً من الجوهر الأوحد(٦) . لذا ظهرت « الحياة الأبديه » لا تعنى بقاء النفس بعد الجسم ، أو الخلود فى عالم مفارق ، بل هى « معرفتنا ذاتنا » من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلى ، والنفس سرمدية ، من حيث معرفتها الحقائق السرمدية ، وهكذا تبدو « محبه الله » الحقيقية ليس غرضها الجنة ، بل المشاركة فى « الحب الذى يحب الله به ذاته » فيكون الخلود نصيبنا .

وتابع فخته (١٧٦٢ - ١٨١٤م) سبيل الوحدة ، ورأى أن : « الطبيعة التى على أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عنى منقطع الصلة بى ». وإنه إذا كان باستطاعتى أن أنفذ إلى الطبيعة « فذلك لأنها مكونة بقوانين فكرى ، وأنها علاقات بينى وبين نفسى »(٧) ، وهكذا يبدو أن : « كل فعل جزئى يجب أن ينتظم فى سلسلة تقودنى إلى الحرية الروحية كاملة » .

أما شلنغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤ م) فقد قال بالمطلق الذى هو « ملتقى الأضداد » جميعاً ، وهو منبع كل وجود ، معتبراً : الوجود والفكر ، أو الطبيعة والروح ، صادرين عن مبدأ ليس أحدهما ولا الآخر ، لكنه

(٥) أنظر : ول ديورانت : قصة الفلسفة ص ٣٠٨ . جوى ديوى : البحث عن اليقين ص ٧٨ وما بعدها .

(٦) اسبينوزا : الأخلاق ج ٣ التذييل .

(٧) أنظر : فوقية محمود : فخته وغاية الانسان ص ٥١ وما بعدها
The Encyclopeadia of Philosophy, vol. pp. 192.

يصير الواحد والآخر(٨). كما رأى أن إثبات الوحدة لله – على التحقيق – لا يكون إلا بنفي التعدد والكثرة، بحيث تعد جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة ، هي « النفس العالمية » ، وليس « الله » سوى « إرادة » محض.

ورأى توماس جرين (١٨٣٦ – ١٨٨٢ م) أن علينا تصور العالم على أنه« شبكة من العلاقات » ، وأن « العقل مطلوب لا من أجل إدراك العلاقات فحسب، بل لتكوينها والإبقاء عليها أيضاً » ، وأن أي حد في هذه الشبكة نسعى إلى عزله، يتحول هو نفسه إلى شبكة من العلاقات ، ورأى محاولته للعثور – في الإحساس أو الشعور – على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها : الإخفاق . والعقل الكلي هو الذي يبقى على الكون(٩) . على هذا النحو ، يبدو التمييز بين ما هو « ظاهر » وما هو « حق » تمييزاً بين عالم « عقلي » وعالم « مستقل عن العقل » ،بل تمييزاً بين العقل – باعتباره إنسانياً محدوداً – والعقل باعتباره مطلقاً .

وذهب جوزيا رويس (١٨٥٥ – ١٩١٦ م) إلى أن كل موجود لـــه وجهان : الذات والماهية . والوجود لا يتحدد إلا بالماهية ، التي ليست سوى « معنى ذلك الشيء» . أما المعنى فله نمطان : خارجي وداخلي . وقد اعتبر المعنى الخارجي لأي شيء ثاوياً في العلاقات التي تربطه بسائر الأشياء ، وجعل المعنى الداخلي معتمداً على المعنى الخارجي ، وهو الذي يحدد طبيعة الشيء ، فهو مؤلف من « الطريقة الخاصة التي يجسد بها الهدف » . ومعيار الحقيقة هو المطلق « الذي هو » مجموع ما يتصوره العقل من أهداف للإنسانية كلها » (١٠) .

---

(٨) محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص ١١٧ .

(٩) انظر : Green : Prolegomenon to. Ethics

(١٠) The Encyclopaedia of Philosophy, vol. 7, pp. 225.

وقطع برادلى (١٨٤٦ – ١٩٢٤ م) بضرورة افتراض وجود مطلق « كامل » يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه « المتناقضات » جميعاً . فكل شيء نتصوره ليس سوى « مظهر للحقيقة »لأنه لو أخذ – فى حد ذاته – كان متناقضاً مع نفسه، ولا يصير معقولا إلا فى علاقته مع الكل . وهذا يعنى أن يتمتع بوجوده الحقيقى ، من حيث هو عنصر فى الكل (١١) . والوجود الحقيقى « يفرغ نفسه » فى مراكز من الخبرة متناهية ، لكن ليس فى مقدورنا النظر إليها ، بسبب الظروف المتباينة والأشكال المختلفة التى تتخذها فى إطارى : الطبيعة والإنسان .

وإذا كانت هذه التوجهات الفكرية الصوفية ، قد أغنت مجـــالى الأدب والتحليل النفسى ، فإن مما لا شك فيه أن تأثيرها الدينى الإعتقادى لم يكن إيجابياً على نحو مطرد . فقد شجر الخلاف بين أصحاب الإتجاهات الصوفية المختلفة ، وغدا نقد الصوفى أقرانه السابقين أو المعاصرين ، واحداً من الأسس التى يقيم عليها مذهبه، سواء تم ذلك بتسمية صريحة أو دعوة إلى الهجر . وهذا جانب برهانى على أن الدعوات الصوفية ، قد جاوزت حدود التجربة ذاتها ، وارتكبت مخالفة منهجية ، تتمثل فى ادعاء « الشمولية » لما هو « خاص » بالتعريف .

نحن لا ننكر أن الإنسان لا يستطيع العيش بعيداً عن « بيئة ثقافية » كما يعيش فى « بيئة طبيعية » أو « بيئة اجتماعية » . وسوى ذلك ، لكن ذلك لا يسوغ محاولات الصوفية الدائمة للتخلص عن الثقافات المختلفة ، التى كانت تفرض وجودها على المستوى الدينى ، فى الفلسفة وعلم الكلام والفقه . وانطلاقاً من ذلك يبدوالتساؤل عن رغبة الصوفيين فى « هدم » تلك الأبنية الأخرى . تساؤلا ضرورياً – بل واجباً .

---

(١١) ولتر ستيس : الزمان والأزل ص ٣٤٠ وتاليتها .

وهذا مما يدفع إلى التدقيق فى قضية : ما إذا كان هذا السلوك الصوفى سلوكاً فكرياً سوياً ، أم أن هذا الاتجاه النقدى هو جزء من نفسية تميل إلى التدمير ، أم هو من مستلزمات البناء النظرى التى يفرضها « مذهب » يطمح إلى أن يكون بديلا ؟ .

فالحضارة البشرية نتاج لما ابتدعه الإنسان ، ولا سيما فى اللغة والأداة والطريقة المنهجية ، التى يعد مجال الصوفية زاخراً بفاعلياتها إلى حد بعيد . لكن لا مناص من الإقرار بأن « خيال » الصوفى أقرب إلى خيال « الفنان » منه إلى خيال « العالم » : من حيث طريقة تناول الموضوع المبحوث ، وأدوات المعالجة ، وكيفية نقل التجربة المعرفية إلى الآخرين ، بغض النظر عن جانب الإبتكارية فى كليهما .

إن ما ينقله الشخص من انطباعات خاصة — هى مشاعر داخلية غامضة فى أغلب الأحيان — عن موقفه الضمنى تجاه « المصير » الإنسانى ، لا يمكن أن يماثل مضمون التعبير عن واقعة فيزيائية أو علاقة رياضية بحتة. لذا يبدو أن الجزء « الذاتى » فى الإنسانيات أكثر وضوحاً وغلبة . بحيث يزداد كلما اقتربنا من الأعماق النفسية البعيدة عن « سيطرة » المنهجية والغـايات والأسبـاب :

وقد كان التصوف الإسلامى مجالا زاخرا للتلوينات والتنويعات ، سواء فى ذلك بالنسبة للآفاق التى استشرفها والآمال التى رنا إلى تحقيقها . فمجتمع صوفية الإسلام — منذ بدايات الزهد إلى فلسفة الطريقة — كان مرشحاً للوصف بالقدرة على امتلاك « الحل » المناسب للخلاص من أسر « الصراع » الإنسـانى الناشىء عن « القـلق » تجـاه المستقبل ، من الناحية النظرية على الأقـل :

لكن القضية لم تعالج على مستوى الشعور الجماعى والعقل الواعى ، بقدر ما جرت معالجتها فى مستويات نفسية تتقصد الابتعاد عن سطح الشعور ،

ظناً منها أن مثل هذا الفعل يؤدى إلى « صفاء » التجربة وإنقاذها من التلوث بالأمور المادية والمشاغل الجسدية والحاجة البيولوجية ، التى أجهضت كثيراً من محاولات « التنظير » فى المجتمع الإنســانى ، للوجود بأنواع متعلقاته وصفاته على اختلافها .

وقد لاحظ لفيف من المشتغلين فى بحوث علم النفس أنه حينما يقول الفرد : « إننى كما تريدون أن أكون » بدل قوله : « إننى عين ما أفعل » ، لابد أن يحدث نوع من شعوره بـــ « الإغتراب » عن ذاته . ويبدو أن هذه الرؤية قد تحققت لدى أعلام الصوفية المسلمين، بحيث دفعت أصحاب التجارب الشهيرة المذهبية ، وأصحاب العقليات المعتدة بذاتها ، إلى التشدد فى تأكيد تفوق ذات الصوفى على ذوات الآخرين .

ورغم أن هذه الدعوة لم تغفل مكانة الطرق الأخرى ، فى صياغة العلاقة المثلى للانسان بالوجود ، إلا أنها لم تصرف كبير اهتمام لبيان الجدوى الحقيقية للاتجاه الصوفى ، على مستوى الاعتقاد العملى .

وبقيت الجهود التحليلية والتفسيرية والنقدية للاعتقاد الدينى لدى الصوفية ، بمثابة مشاريع أخلاقية للمستقبل . لكنه مستقبل إنسان يختلف عن الإنسان الواقعى ، يحلم فى يقظته الواهية الصلة بالواقع ، ويخرج من عبــه أريصطاد من الهواء مرتعاً خصباً لآماله فى تخليص البشرية من الالآم والشرور ، ويحتاج من نفسه حوافز متجددة للإستمرار ، تدفعها عوامل شحن كافى متتابع ، تستمد من موضوعات « الديدندو » سندها الرئيس ، قاذفة بالتأملات الشخصية إلى مجال الفاعلية العامة ، عن طريق سلوك « رمزى » تنللى تمثيلى ، يكرس قناعة الإعراض عن مشاغل الدنيا التافهة التى لا تستحق أن تعــاش .

هذا الجانب من الفاعلية الشخصية ، تم بمثابة رد على المشاعر الضمنية التى أظهرتها آراء وتجارب دينية أخرى - خاصة الفقه - تضمنت عد

« الفرد » المؤمن بائعاً وسلعة – فى وقت معاً – فى عملية تجارية ، ثمنها الجنة . وقد وصلت هذه التجارب – آنذاك – إلى ما وصفه « إيريك فروم » من وضع مادى فج للإنسان فى عصرنا الحديث : بقوله : « الفرد قد أصبح بمثابة بائع من جهة ، وسلعة من جهة أخرى ، لأن النجاح فى نظره قد أصبح رهناً بمدى قدرته على الظفر بأعلى سعر ممكن ، ثمناً لشخصيته التى يبيعها للآخــرين » (١٢) .

والفارق بين قضية الصوفى وهذا الموقف : هو أن النظرة قد تمت فى تراث الصوفيين من خلال « ثقة » مطلقة بغنى الله وعدم احتياجه . وقد ترافق بذلك إيمان عميق بأن حياة غايتها فرز المخلوقات الإنسانية – التى يعرف مصــيرها قبل خلقها – إلى الجنة أو النار ، لا يمكن أن تكون هى الصورة النقية التى تعبر عن الوجود الإلهــى الحقيقى .

لذا أعرض صوفية الإسلام – خلا قليلا منهم – عن « الترغيب فى الجنة » معتبرين ذلك نوعاً من « السقوط » فى خيار الوجود ، المفاضلة بين الجنة ورب الجنة . هذه المفاضلة التى لو انتهت بالخوف من النار ، أو بتفضيل الجنة ، تكن قد أخفقت فى اختيار المصير المناسب ، الذى ينسجم مع غاية الوجود ووضعيته فى أرقى صياغة ممكنة .

ولذلك ترادفت صيحات الصوفيين المسلمين ، تعد « الجنة لعبة » صبيان ، أو ترى فى الإقبال على أى شىء – دون وجه الله – مضيعة للوقت ، أو أن الإعراض عن عذاب النار ، هو إعراض عن عذوبة الإهتمام الإلهــى ، أو أن التفريق بين المطيع والعاصى هو فصل غير جائز فى عبادة المخلوق خالقه من خــلال أدائه ما هو ميسر له ؛

وقد كانت غاية هذه المعالجات جميعاً ، أن تلفت النظر إلى الجانب الأعمق فى التجربة الدينية ، تجربة توطيد العلاقة باللانهائى الأبدى ، الذى

(١٢) Eric From : Man for himself pp, 69.

يطمئن الإنسان إلى استمراره فى المستقبل ، والدخول فى الخلود الذى لا زوال معــه ، حيث تتحقق جميع المسرات هادئة دون خوف أو قلق .

وترتب على جميع الاتجاهات الصوفية : تعميق علاقة « الحب » بين الحق والخلق حيث أدت وظيفة عاطفية بالغة الأهمية فالحب ، رغبة فى « تلقى » العناية والحدب من الآخر ، كما أنه رغبة فى « إسباغ » العناية والحدب على الآخر : وهذ مما يجعله علاقة أخذ وعطاء ، انتبه الصوفيون إلى فحواها ، وعمدوا إلى صياغتها دون نظر إلى المنافع العملية غالباً ، ومع قليل ترغيب للمريدين بمنافعها فى تهايات الاعتقاد ، فكان ذلك تعبيراً شديد الدلالة إلى مطامع الحيــاة ذاتها .

هذا ما عبر عنه « جان مارى غويو » فى قوله : « إن الحياة هى الخصوبة والخصوبة — بدورها — هى الحياة الناعمة الطافحة ، أو هى الوجود الحقيقى بكل معنى الكلمة . . وكلما كانت الحياة أغنى وأخصب، كانت أشد ميلا إلى البذل ، وأقوى نزوعاً نحو السخاء، وأكثر اندفاعاً نحو التضحية ، وأعظم رغبة فى مشاركة الآخرين . . إن السخاء الإنسانى لا يكاد أن ينفصل عن الوجود الإنسانى ، إذ تجف دونه الحياة الباطنية للمرء ، حتى تنضب تماماً . لذا لابد للحياة الإنســانية أن تزهر ، وما زهرتها سوى المحبــة والنزاهة والأخـــلاق » (١٣) :

بذلك يبدو التصوف باباً مفتوحاً على الإنسانية ، حديقة مشرعة عامرة بأشذاء الرياحين والزهور ، تغرى بشميم عبير المحبة الإلهــية والبذل الإنسانى ، وملء الأعماق النفسية بدبيب دافىء يفوح من طيب المقام بين يدى الأكوان . تتصعد النبرة فيه شيئاً فشيئاً ، إلى أجوار الآفاق العـــلى ، فتصل إلى العروة الوثقى ،حيث قاب قوسين أو أدنى ، فلا ترى إلا من لـــه السماوات وما تحت

(١٣) Guyan : Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction, p. 194.

الثرى ، تجأر إليه آناء الليـــل وأطراف النهار أن يقبل الملتقى ، ويرضى بالتجـــرد والتقـــرب مرتقى .

وتختلط المشـــاعر والأفكار والخيالات والرؤى والآمال والأهواء والرغبات ، فيمزج الصوفى بين الحقائق والدقائق والمذاهب والآراء ، ويقول على لســـان القديس «أوغسطين» عن صوفية الأفلاطونية الحديثة : «لقـــد وجدت عندهم الحقائق الكبرى: فى البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الله هو الكلمة وكل شيء كان به ، وبغيره لم يكن شيء مما كان » (١٤) . ويشعر الصوفى بالسعة والإمتداد ، يرى نفســـه فى الأكوان جميعاً ، الإنسان والطبيعة والحيوان ، يسجد مع الشمس والقمر ، ويزهر مع الخضرة ، وينداح مع الماء ، وينبثق مع النور .

أ هـــذه الحالة النفسية الضافية تؤدى إلى فيض مشاعر الزهو ، وتزيد فاعلية الخيال فى تلوين الشعور بالتفوق والخصوصية والفرادة . مما يؤدى إلى فرح غامر ، يترافق بالرضى عن هذه الحال ، ورغبة مؤكدة فى استمرارها ، بعيداً عن تذكر الآلام الجسدية التى كانت بعض مستلزمات الوصول إلى هـــذه الدرجة من الغبطة . كما يضحى جفاء الآخرين وعداوتهم أشبه بجسر يوصل إلى هـــذه الأحوال من الوجد الصوفى ، الذى يلغى البرازخ بين « الإنسانى » و « الإلهى » ويقيم رابطة لا انفصام لهـــا :

---

(١٤) Augustin : Confessions, VII, pp. 13,

جريدة المصادر والمراجع

الكتب والمخطوطات العربية :

ابن أبي اصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء · نشرة ميلر · طبعة بيروت ١٩٥٦ م ·

ابن أبي داود ، عبد الله : كتاب المصاحف · المطبعة الرحمانية ـ القاهرة ١٩٣٦ م ·

ابن الأثير ، علي : الكامل في التاريخ · طبعة القاهرة ١٣٠١ هـ ·

ابن جني ، عثمان : الخصائص · دار الهدى للطباعة والنشر ـ بيروت ·

ابن الجوزي ، عبد الرحمن : تلبيس ابليس · المطبعة المنيرية ـ مصر ١٣٦٨ هـ ·

ـــــــــ : صفة الصفوة · طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٦ هـ ·

ـــــــــ : سيرة عمر بن عبد العزيز · مطبعة المؤيد ـ القاهرة ١٣٣١ هـ ·

ـــــــــ : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم · طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٥٩ هـ ·

ابن الخطيب ، محمد : الاحاطة في أخبار غرناطة · صورة عن مخطوط الاسكوريال ـ مدريد ·

ابن خلدون ، عبد الرحمن : شفاء السائل لتهذيب المسائل · المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٥٩ م ·

ـــــــــ : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر · دار البيان ـ بيروت ·

ابن خلكان ، احمد : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان · طبعـة بولاق ١٢٧٥ هـ ·

ابن سبعين ، عبد الحق : بد العارف · مخطوط المكتبـة السليمانيه ـ استانبول · رقم ١٢٧٣ ·

ـــــــ : الكلام على المسائل الصقلية · نشرة شرف الدين يلتقايا ـ بيروت ١٩٤١ م ·

ـــــــ : مجموعة الرسائل · مخطوط المكتبة التيمورية ـ القاهرة · رقم ١٤٩ ·

ابن سعد ، عبد الله : كتاب الطبقـات الكبير · دار صـادر ـ بيروت ١٩٥٧ م ·

ابن سلام ، محمد : طبقات فحول الشعراء · دار المعارف بمصر ·

ابن سيده ، علي : المخصص · طبعة بولاق ـ القاهرة ١٣١٦ هـ ·

ابن شاكر ، محمد : فوات الوفيات · مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م ·

ابن عبد ربه ، احمد : العقد الفريد · طبعة القاهرة ١٢٩٣ هـ ·

ابن عربي ، محي الدين : التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الحيوانية · مخطوط المكتبة الظاهرية ـ دمشق · رقم ١٥٣٧ ·

ـــــــ : تنزلات الأملاك (أو لطـائف الأسرار) · طبعـة مصر ١٣٨ هـ ·

ـــــــ : روح القدس · طبعة حجر ـ مصر ١٢٨١ هـ ·

ـــــــ : عنقاء مغرب في ختم الأوليـاء وشمس المغرب · مكتبـة صبيح ـ القاهرة ·

ـــــــ : الفتوحات المكية · المطبعة الميمنية ـ القاهرة ١٣٢٩ هـ ·

ـــــــ : فصوص الحكم · دار الكاتب العربي ـ بيروت ١٩٦٦ م ·

ـــــــ : كتاب التراجم · طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٨ م ·

محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار · طبعة القاهرة ١٣٠٥ ·

ابن عربى ، محيى الدين : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مطبعة السعادة ـ القاهرة ١٩٠٧ م ٠

ابن عساكر ، على : تهذيب تاريخ دمشق ٠ مخطوط المكتبة الظاهريـة ـ دمشق ٠

ابن العماد ، عبد الحى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ٠ طبعـة القاهرة ١٣٥٠ هـ ٠

ابن كثير ، عماد الدين : البداية والنهاية ٠ مكتبتا المعارف ببيروت والنصر بالرياض ١٩٦٦ م ٠

ابن هشام ، عبد الملك : السيرة النبوية ٠ مكتبة البابى ـ مصر ١٩٥٥ م ٠

الأصفهانى ، أبو الفرج : كتاب الأغانى ٠ دار الكتب المصرية ٠

الأصفهانى ، أبو نعيم : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ٠ دار الكتـاب العربى ـ بيروت ٠

الآلوسى ، محمود شكرى : بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب ٠ المطبعة الرحمانية ـ القاهرة ١٩٢٤ م ٠

البخارى ، محمد : الصحيح (من أحاديث الرسول) ٠ طبعـــة مصر ١٣١٣ هـ ٠

بدوى ، عبد الرحمن : تاريخ التصوف الاسلامى ٠ وكالة المطبوعات ـ الكويت ١٩٧٧ م ٠

ـــــــــ : شخصيات قلقة فى الاسلام ٠ دار النهضـة العربيـة ـ القاهرة ١٩٦٤ م ٠

البغدادى ، الخطيب : تاريخ بغداد ٠ مطبعة السعادة بمصر ١٩٣١ م ٠

البغدادى ، عبد القادر : خزانة الأدب ولب لباب العرب ٠ المطبعة السلفية ـ القاهرة ١٣٤٩ هـ ٠

البقلى ، روزبهان : عرائس البيان ٠ طبعة غير موسومة ٠

البيرونى ، أبو الريحان : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ٠ نشرة سخاو ـ طبعة أوربا ٠

الترمذى ، محمد : الجامع الصحيح ، المسمى سنن الترمذى · مطبعة مصطفى الحلبى ـ القاهرة ·

التسترى ، سهل : تفسير القرآن العظيم · طبعة القاهرة ١٩١١ م ·

ــــــــ : رسالة الحروف · دار المعارف بمصر ١٩٧٤ م ·

التفتازانى ، ابو الوفا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية · دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣ م ·

الجاحظ ، أبو عثمان : البيان والتبيين · طبعة السندوبى ـ القاهرة ١٩٣٢ م ·

جعفر ، محمد كمال : من التراث الصوفى · دار المعارف بمصر ١٩٧٤ م ·

حسان ، عبد الحكيم : التصوف فى الشعر العربى · مطبعة الانجلو المصرية ١٩٥٤ م ·

الحلاج ، الحسين : ديوان شعر · نشرة ماسينيون ـ باريس ·

ــــــــ : كتاب الطواسين · نشرة ماسينيون ـ باريس ١٩١٣ م ·

حلمى ، محمد مصطفى : ابن الفارض والحب الالهى · لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٤٥ م ·

الحموى ، ياقوت : معجم البلدان · طبعة مصر ١٩٠٩ م ·

الدانى ، ابو عمر : المقنع فى رسم القرآن · مطبعة الدول ـ استانبول ١٩٣٢ م ·

الدينورى ، ابن قتيبة : عيون الأخبار · دار الكتاب العربى ـ بيروت ·

الذهبى ، شمس الدين : تاريخ الاسلام · مخطوط دار الكتب المصرية · رقم ٤٢ ·

الزبيدى ، محمد : كتاب نسب قريش · نشرة ليفى بروفنسال · دار المعارف بمصر ١٩٥٣ م ·

الزرقانى ، محمد : مناهل العرفان فى علوم القرآن · مطبعة عيسى البابى ١٩٥٣ م ·

الزركشي ، محمد : البرهان في علوم القرآن · دار احياء الكتب العربية ١٩٥٧ م ·

زيدان ، جرجي : تاريخ آداب اللغة العربية · دار مكتبة الحياة ـ بيروت ·

السامرائي ، قاسم : مسألة العروج في الكتابات الصوفية · طبعة بغداد ١٩٥٨ م ·

السراج ، أبو نصر : اللمع · نشرة نيكلسون ـ لندن ١٩١٦ م ، نشرة ليدن ١٩١٤ م ·

سرور ، طه عبد الباقي : الحلاج شهيد التصوف الاسلامي · دار نهضة مصر ·

ـــــــــ : محي الدين بن عربي · طبعة القاهرة ·

السكري ، ابن حبيب : المحبر · طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٢ م ·

السلمي ، عبد الرحمن : طبقات الصوفية · مخطوط دار الكتب بمصر ، وطبعة القاهرة ١٩٥٣ م ·

سليمان ، وليم : الحوار بين الأديان · الهيئة المصرية العامة للكتاب ·

السهروردي ، عبد القاهر : عوارف المعارف · طبعة بيروت ١٩٦٦ م ·

السهروردي ، يحيى : حكمة الاشراق · طبعة حجر ـ طهران ١٨٩٨ م ، ونشرة هنرى كوربان ١٩٥٢ م ·

ـــــــــ : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل · نشرة بول كروس ·

ـــــــــ : رسالة كشف الغطا لأخوان الصفا · مخطوط راغب رقم ١٤٨٠ ·

ـــــــــ : كتاب الألواح العمادية · مخطوط مكتبة برلين ·

ـــــــــ : كلمات ذوقيــة ونكتات شوقيــة · مخطوط عاشر رقم ٤٥١/١ ·

السهروردي ، يحيى : المقالات السالمية · نشرة ماسينيون ـ باريس ·

ـــــــــ : هياكل النور · طبعة القاهرة ١٣٣٥ هـ ·

السهروردى : الواردات والتقديسات · طبعة مصر ·

السهيل ، عبد الرحمن : الروض الأنف فى تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام · المطبعة الجمالية ـ القاهرة ١٩١٤ م ·

السيوطى ، جلال الدين : الاتقان فى علوم القرآن · دار احياء التراث العربى ـ بيروت ·

شرف ، محمد ياسر : التصوف العربى · سلسلة كتاب الهلال ـ القاهرة ١٩٨٢ م ·

ـــــــ : غارودى وسراب الحل الصوفى · دار الوثبة ـ دمشق ١٩٨٣ م ·

ـــــــ : فلسفة ابن سبعين · مخطوط جامعة دمشق ١٩٧٧ م ·

ـــــــ : فلسفة الوحدة المطلقة · دار الرشيد ـ بغداد ١٩٨١ م ·

ـــــــ : وسائل الاقناع الغزالى · دار الوثبة ـ دمشق ١٩٧٦ م ·

الشعرانى ، عبد الوهاب : الطبقات الكبرى · مطبعة محمد على صبيح ـ القاهرة ·

الشهرزورى ، محمد : نزهة الأرواح وروضة الأفراح · مخطوط جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ ·

شيخو ، لويس : شعراء النصرانية · مطبعة الآباء اليسوعيين ـ بيروت ١٨٩٠ م ·

الصالح ، صبحى : مباحث فى علوم القرآن · دار العلم للملايين ـ بيروت ·

الصقل ، عبد الرحمن : كتاب الشرح والبيان لما أشكل من كلام سهل (التسترى) · مخطوط مكتبة كوبرولو ـ استانبول · رقم ٧٢٧ ·

ضيف ، شوقى : الفن ومذاهبه فى النثر العربى · دار المعارف بمصر · الطبعة الخامسة ·

الطبرسى ، الفضل : مجمع البيان فى تفسير القرآن . شركة المعارف الاسلامية ـ النبطية ١٣٨٣ هـ .

الطبرى ، محمد : تاريخ الأمم والملوك . طبعة ليدن ١٨٨٥ ـ ١٨٨٩ م .

ـــــــــ : جامع البيان فى تفسير القرآن . المطبعة الكبرى الأميرية ـ القاهرة ١٩٠٤ م .

العسقلانى ، احمد : لسان الميزان . طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٣٠ هـ .

العقيقى ، نجيب : المستشرقون . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .

العوادى ، عدنان : الشعر الصوفى . دار الرشيد ـ بغداد ١٩٧٩ م .

الغزالى ، ابو حامد : احياء علوم الدين . المكتبة التجارية ـ مصر .

غلاب ، محمد : الفلسفة الاسلامية فى المغرب . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .

ـــــــــ : مشكلة الألوهية . دار احياء الكتب العربية ١٩٥١ م .

الفاسى ، محمد : العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين . مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٧٨ .

الفيروز آبادى ، مجد الدين : القاموس المحيط . طبعة بيروت .

القالى ، ابو على : كتاب الأمالى . دار الكتب المصرية .

القزوينى ، ابو يوسف : أخبار الحلاج . نشرة ماسينيون وكروس ـ باريس ١٩٣٦ م .

القشيرى ، ابو القاسم : رسالة فى علم التصوف . مكتبة صبيح ـ القاهرة .

القفطى ، على : انباه الرواة على أنباه النحاة . دار الكتب المصرية .

كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف بمصر .

مبارك ، زكى : المدائح النبوية فى الأدب العربى . مطبعة مصطفى الحلبى ١٩٣٥ م .

ـــــــــ : النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى . دار الكتب المصرية ١٩٣٤ م .

المبرد ، محمد : الكامل فى اللغة والادب . طبعة القاهرة ١٩٥٦ م .

محمود ، فوقية : فخته وغاية الانسان . مكتبة الأنجلو المصرية .

مدكور ، ابراهيم : فى الفلسفة الاسلامية . دار المعارف بمصر .

المسعودى ، على : التنبيه والاشراف . طبعة روائع التراث العربى ـ بيروت ١٩٦٥ م .

ـــــــــ : مروج الذهب ومعان الجوهر . دار الفكر ـ بيروت .

المقدسى ، أحمد : مثير الغرام بفضائل القدس والشام . المطبعة العصرية ـ يافا .

المقرى ، احمد : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . دار صادر ـ بيروت ١٩٦٨ م .

المكى ، أبو طالب : قوت القلوب . مطبعة الحلبى ـ القاهرة ١٩٦١ م .

موسى ، محمد يوسف : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م .

مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد لابن سبعين . من مخطوطات المكتبة التيمورية رقم ١٤٩ .

اليافى ، عبد الكريم : دراسات فنية فى الأدب العربى . مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٣ م .

اليحصبى ، عياض : الشفا بتعريف حقوق المصطفى . نشرة السيد وزملائه . طبعة القاهرة .

اليعقوبى ، احمد : أديان العرب ، من تاريخ اليعقوبى . مطبعة بريل ١٨٨٣ م .

الكتب المترجمة :

بالنثيا ، آنخيل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسى · ترجمة حسين مؤنس مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م ·

بروكلمان ، كارل : تاريخ الأدب العربى ترجمة عبد الحليم النجار · دار المعارف بمصر ·

جولدزيهر : العقيدة والشريعة · ترجمة يوسف موسى · طبعـــة مصر ١٩٥٢ م ·

ديورانت ، ول : قصة الحضارة · ترجمة زكى نجيب محمود وآخرين · طبعة مصر ·

ــــــــــ : قصـــة الفلسـفة · ترجمة فتح الله المشعشع · مكتبة المعارف ـ بيروت ١٩٧٢ م ·

رسل ، برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية · ترجمة محمد فتحى الشنيطى الهيئة المصرية العامة للكتاب ·

ستيس ، ولتر : الزمان والأزل · ترجمة زكريا ابراهيم · المؤسســـة الوطنية ـ بيروت ١٩٦٧ م ·

غارودى ، روجيه : نداء الى الأحياء · ترجمة ذوقان قرقوط · دار دمشق ١٩٨١ م ·

كوربان ، هنرى : السهروردى المقتول مؤسس مذهب الاشراق · ترجمة عبد الرحمن بدوى · طبعة القاهرة ١٩٦٤ م ·

ماسينيون ، لويس : بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى · نشرة باريس ١٩٥٤ م ·

ــــــــــ : مجموعة نصوص غير منشورة للصوفية المسلمين · نشرة باريس ·

ــــــــــ : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج · ترجمـة عبد الرحمـن بدوى · دار النهضة المصرية ١٩٦٤ م ·

مجموعة من الكتاب : دائرة المعارف الاسلامية · ترجمـــة ثابت الفندى وزملائه · طبعة طهران بوزرجمهرى ·

مجموعة من الكتاب : دائرة معارف الدين والأخلاق · الطبعة الثانية ١٩٣٤ م ·

ــــــــ : الموسوعة الفلسفية المختصرة · ترجمت باشراف زكى نجيب محمود · مكتبة الأنجلو المصرية ·

مجموعة من المستشرقين : تراث الاسلام · ترجمة جرجيس فتح الله · دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٨ م ·

نكلسون ، رينولد : الصوفية فى الاسلام · ترجمة نور الدين شريبة مكتبة الخانجى ـ القاهرة ١٩٥١ م ·

ــــــــ : فى التصوف الاسلامى وتاريخه · ترجمة أبى العلا العفيفى · طبعة القاهرة ١٩٥٦ م ·

يوحنا ، الرسول : انجيل يوحنا · المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ·

الكتب الأجنبية :

Augustin (Saint) : Confessions, trad. france.

Blachâre (Régis) : Le Coran. Introduction, Paris 1947.

Blondel (Maurice) : L'Action, II. Paris, Alcan, 1937.

Farran (F.W.) : The Early Days of Christ, London and Paris, 1898.

Fromm (Eric) : Man for himself, New-York, Rinehart, 1960.

Green (T.M.) : Prolegomenon to Ethics, London.

Guyau (J.M.) : Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction, Paris Alcan.

Hammar (J.V.) : Geschicht der Schöner Redekünste Persian, n.J. Vienna, 1818.

Janet (P.) : de L'angoisse à L'extase, Paris, Alcan, 1928.

Lavelle (Louis) : Le Mal et La Souffrance, Paris, Plon, 1940.

Many Writers : Encyclopeadia of Islam, London-Paris, 1927.

Many Writers : Encyclopedia of Philosophy. Collien-Macmillan Limited, London.

Nicholson (R.A.) : The Tarjuman al-ashwaq, a Collection of Mustical Odes, London, 1911.

Smith (Margarit) : Reading from Thre Mysticism of Islam, London. 1950.

كتب صـدرت للمؤلف

في رحلات ابن بطوطة ١٩٦٦
موجز فلسفة علم الاجتماع ١٩٦٧
الفجر الجديد (شعر) ١٩٦٩
بطاقة غير عادية من الأرض المحتلة (شعر) ١٩٦٩
همسات (شعر) ١٩٧٠
بالعو الأقدار والزجاج الملون (شعر) ١٩٧١
أغنيات من بلاد الأقزام (شعر) ١٩٧٢
الاحتراق بالتجاه الآخر (شعر) ١٩٧٣
وسائل الاقناع الغزالي ١٩٧٦ ـ ١٩٨٢
النثيرة والقصيدة المضادة ١٩٨١
فلسفة الوحدة المطلقة ١٩٨٢
داخل الشرنقة (شعر) ١٩٨٢
مشكلات في النقد الأدبي ١٩٨٢
مستقبل الشعر ١٩٨٢
التصوف العربي ١٩٨٢
مذكرة عاشق (شعر) ١٩٨٢
غارودي وسراب الحل الصوفي ١٩٨٣
حركة التصوف الاسلامي ١٩٨٣

فهرس

مطابع الهيئة العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٥٠١٠/١٩٨٥

ISBN ـ ٩٧٧ ـ ٠١ ـ ٠٦٩٤ ـ ١

طرح الانسان ـ منذ بدايات الحضارة ـ جملة من القضايا المشكلة للبحث ، وتفاوت حظ المسألة الواحدة من الاهتمام والعناية ، باختلاف العقليات التى تناولتها ، والعصر التاريخى والظروف المرافقة .

وقد عمد التصوف إلى تناول مسائل مشتركة ، مع الفلسفة والقصة والتوحيد وعلم النفس والسياسة والفلك وعلم الاجتماع والرياضيات التطبيقية وغير ذلك .

ومن هذا المنطق يسلط هذا الكتاب الضوء على تراث الصوفية الإسلامية ، فيستعرض الخطوط الرئيسية لهذه الظاهرة فى نتاج العديد من الأعلام ، عبر فترة غير قصيرة من الزمن .

مطابع الهيئة المصر

٢٣٠ قرشــا